ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

سر سید احمد خان

اور اُن کے نامور رفقاء کی اُردو نثر کا فنی اور فکری جائزہ

اور

ان کے نامور رفقا کی نثر

کا

فکری اور فنی جائزہ

از:-

ڈاکٹر سید عبداللہ

قیمت　　　　دس روپے

ناشر

چمن بکڈپو، اردو بازار، دہلی ۶

مطبوعہ :- یونین پرنٹنگ پریس - اُردو بازار - دھلے ۶

فہرست مضامین

ذریعۂ موعظت ـــــ انگریزی ادب کا اثر ـــــ مآخذ ـ کلیات سے سوانح کا استقصا ـــــ ضابطۂ اخلاق ـــــ حالی کی تاویلیں ـ ـــ جدید اثرات ـــــ محققانہ ہے ـــــ تنقید شاعری ـــ یادگارِ غالب ـــ حالی کا اسلوبِ بیان ـــ طرزِ حالی کی خصوصیات ۔

چوتھا باب ـــ محمد شبلی نعمانی

سوانح نگار ـ شبلی ـــ شبلی کا تصورِ سوانح نگاری ـــ سچائی اور صداقت ـــ بشری خد و خال ـــــ فطرتِ انسانی کی جھلک ـــــ ہیرو کے محاسن و معائب ـــــ سوانحعمری کا مقصد ـــ سیرۃ النعمان (۱۸۹۱ء) ـــــ الغزالی ۱۹۰۲ء ـ سوانح مولانا روم ـ سیرۃ النبیؐ ـــــ شبلی کی سوانح نگاری کی خصوصیات ۔

پانچواں باب ـــ تاریخی سوانحعمریاں اور تاریخ

شبلی نعمانی ـــ المامون ـــ الفاروق ـــــ شبلی بہ حیثیت مورخ ـــ شبلی کا نظریۂ تاریخ ـــــ شبلی کا اسلوبِ بیان ـــــ طنز و تعریض ـــ مولوی ذکاء اللہ ـــــ بعض اور مورخ ۔

چھٹا باب ـ ادبی تنقید اور دوسری انواع نثر ـ!

(ا) ادبی تنقید ـــ حالی ـــ شبلی ـــ !

(ب) صحافت

(ج) مکتوب نگاری

ساتواں باب ـ نذیر احمد کے قصے؛ مراۃ العروس ـــــ کردار ـــ بنات النعش ـــ توبۃ النصوح ـــ ابن الوقت ـــــ مجموعی رائے ۔

ضمیمے

میری یہ کتاب

سرسید اور ان کے رفقا کی نثر کے متعلق میری یہ کتاب دیر سے لکھی
پڑی تھی اور میں اس کو چھاپنے کا کچھ زیادہ آرزومند نہ تھا۔ مگر اس نے
خود چھپنے پر اصرار کیا ع

شعر خود خواہشِ آں کرد کہ گردد فنِ ما

یہ اس طرح کہ اولین مسودہ (جسے میرے ایک سابقہ انگریزی کتابچے کا
ترجمہ کہا جا سکتا ہے) جب تیار ہوا، تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس میں مزید
اضافہ کروں گا۔ اور اس کی عبارتوں کے سقم دور کر کے اس کو پڑھنے کے قابل
بناؤں گا۔ مگر میں نے دیکھا کہ سرسید احمد خاں کے موضوع پر یکے بعد دیگرے
کتابیں شائع ہونے لگی ہیں۔ جن میں سے بعض میرے موضوع کے قریب ہیں۔
اس سے میرا ارادہ کمزور ہوتا گیا اور مجھے یہ احساس ہوا کہ ان کتابوں کے ہوتے
ہوئے میری اس کتاب کی اشاعت بیکار ہوگی۔ ان حالات میں اس کتاب کا
مسودہ اپنی اصلی حالت میں پڑا رہا اور میں اس پر نظرِ ثانی بھی نہ کر سکا۔
اس اثنا میں کئی کتابیں شائع ہوئیں اور ایک دو رسائل نے سید

نمبر بھی شائع کئے۔ میں نے ان سب کا مطالعہ بھی کیا اور موقعہ بموقعہ ضروری نوٹ بھی لیے۔ مگر کتاب چھپوانے کا مطلق ارادہ نہ تھا۔ تا آنکہ میرے مخلص دوست مرزا ادیب نے حسبِ معمول مجھے رسوا کرنے کی ایک بار پھر کوشش کی۔ اور میرے علم کے بغیر مکتبہ کارواں سے اس کتاب کے متعلق ساری بات چیت مکمل کر کے مجھے اطلاع دی کہ بات پکی ہو گئی ہے۔ مسودہ دس روز کے اندر اندر ناشر کے پاس پہونچ جائے۔ ! اس طرح مجھے ایک بار پھر جناب مرزا کے اخلاص کا تلخ تجربہ ہوا۔ ناچار کتاب پر جلدی جلدی نظر ڈالی اور فراہم کئے ہوئے نوٹوں کو ادھر ادھر جمایا اور پورے دس دن کے اندر مسودہ اس امید پر مرزا صاحب کے حوالہ کیا کہ زبان و بیان کی اصلاح پروف پڑھتے وقت کر لوں گا۔ غرض یہ پہلا مرحلہ جیسا طے ہوا ع

آنچہ بہ فیضی نظر دوست کرد
مشکل بہ کسے دشمنِ جانی کند

اس کے بعد کی حکایت یہ ہے کہ یہ مسودہ دو مرتبہ لکھا گیا۔ پہلی مرتبہ کاتب (یا ناشر) کے اجتہاد نے سائز کے انتخاب میں غلطی کی اور اس کا بدلہ میں نے یوں لیا کہ سارا کتابت شدہ کام ضائع کرا دیا ـــــ دوسری مرتبہ موجودہ سائز پر کاپیاں تیار ہوئی تو میری طبیعت ۱۹۵۹ء کے اواخر میں) یکایک کچھ اس طرح بگڑ گئی کہ میں خود پروف نہ پڑھ سکا۔ اور کتاب میری نگرانی اور نظرِ ثانی کے بغیر ہی پتھر پر جم گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کتاب کے متن میں کچھ ایسی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ جن کا ذمہ دار کاتب نہیں

ملکہ میں خود ہوں۔ بہر حال اتنی تسلی ہے کہ واقعات کے مطابق غلطیاں بہت کم ہوں گی۔

پھر یہ افتاد پڑی کہ بازار میں کاغذ نایاب ہوگیا اور میں سمجھا کہ چلو پیچھا چھوٹا۔ مگر کچھ مدت کے بعد کتاب نے اپنے لئے کاغذ خود تلاش کر لیا۔ اور آخر چھپ کر رہی! غرض یہ کتاب بہت سخت جان نکلی اور میرا مخالفانہ ارادہ اس کا کچھ نہ بگاڑ سکا ۔

حاصل اتنا ہے اس کہانی سے
ہم رہے جیتے سخت جانی سے

بایں ہمہ چھپوانے کے ارادے کے بغیر یہ کتاب چھپ جو گئی ہے تو یہ بھی بے مصلحت نہیں۔ میرا عاجزانہ خیال یہ ہے کہ سرسید احمد خاں کے متعلق جتنا بھی کام ہوا ہے اس کے باوجود اس کتابچے میں بھی ایک دو باتیں عام دلچسپی کی پائی جائیں گی۔ ایک تو یہ کہ اس میں سرسید اور رفقاء سرسید کی نثر کے فکری سرمائے کو بھی معرض بحث میں لایا گیا ہے۔ اور دوسری یہ کہ نثر سے متعلقہ فنون پر تنقید کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ سرسید کے زمانہ میں نثر کی متعلقہ اصناف نے کہاں تک ترقی کی ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے مصنفوں کے یہاں یہ مواد موجود نہیں ۔ مقصدِ گفتگو صرف یہ ہے کہ ان دونوں امور کے متعلق مواد کہیں موجود نہیں۔ مثلاً جن صاحبوں نے افکار کو لیا ہے انھوں نے اصناف کا تنقیدی مطالعہ نہیں کیا اور جن کے یہاں اسلوب و فن کا تجزیہ ہے وہاں افکار کی بحث نہیں ۔ اس نقطۂ نظر

ہے مجھے اطمینان ہے کہ یہ مختصر سی کتاب عام طور سے مفید ثابت ہوگی خصوصاً میرے شاگردوں کے لئے جن کی ضرورتوں کو پورا کرنا میری زندگی کا خاص مقصد رہا ہے۔

میں نے کتابچے آخر میں کچھ ضمیمے بھی شامل کئے ہیں۔ اس سے میرے مدنظر یہ ہے کہ زیر بحث مصنفین کے متعلق کچھ اور مواد بھی قارئین کیلئے مہیا ہو جائے مناسب تو یہ تھا کہ یہ مواد بھی کتاب کے متن میں جذب ہو جاتا مگر میں مذکورہ وجود کی بنا پر، اس کوشش سے قاصر رہا۔ اس سے تکرار کی خرابی ضرور پیدا ہو گئی ہے پھر بھی میرا خیال ہے کہ یہ تکرار وحشت انگیز نہ ہوگی۔

سطور بالا میں میں نے ذکر کیا ہے کہ اس کتاب میں غلطیاں کافی ہیں، جنکو میں پہلے دور نہیں کر سکا۔ اب ان کی تصحیح کیلئے ایک غلط نامہ لگایا ہے۔ مجھے امید ہے کہ قارئین اپنے لطف و کرم کو کام میں لاتے ہوئے اپنے اپنے نسخوں کی تصحیح کر لیں گے۔

آخر میں میں اپنے عزیز غلام حسین ذوالفقار اور اپنے "جفا پسند محب" مرزا ادیب کا ان کرم ہائے خاص کیلئے شکریہ ادا کرتا ہوں، جن کا تسلسل، ان کے وفور کی طرح بیکراں ہی معلوم ہوتا ہے۔

اور — میں جناب عبدالحمید مالک مکتبۂ کارواں کا بھی ممنون ہوں۔ جن کے اخلاق نے اس عام بدگمانی کو دور کر دیا ہے کہ ناشرین کا سلوک مصنفین کے ساتھ اچھا نہیں ہوتا — مجھے حمید صاحب بالکل الگ قسم کے آدمی معلوم ہوئے۔ اور میں دل سے انکا مشکور ہوں۔ فقط

اورینٹل کالج لاہور ۲۰ ستمبر ۱۹۶۰ء سید عبداللہ

پہلا باب

سرسیّد احمد خاں

۱۸۱۷ء   ۱۸۹۸ء

سیّد احمد خاں۔ (بعد میں سر سیّد احمد خاں) "تاریخ پیدائش ۱۷؍ اکتوبر ۱۸۱۷ء بمقام دہلی۔ ابتدائی تربیت بہت حد تک والدہ کے زیرِ سایہ ہوئی۔ حصولِ تعلیم کے بعد ملازمت اختیار کی، ۱۸۴۱ء میں مین پوری میں منصف مقرر ہوئے ۱۸۴۲ء میں تبدیل ہو کر فتحپور سیکری اور ۱۸۴۶ء میں دہلی پھر بطور صدر امین بجنور میں، ۱۸۵۶ء میں صدر الصدور مراد آباد ۱۸۶۲ء میں غازی پور ۱۸۶۴ء میں علی گڑھ۔ ۱۸۶۷ء میں جج سمال کاز کورٹ بنارس۔ ملازمت کے اختتام تک یہیں رہے۔ قیام بنارس کے زمانہ میں ہی انھوں نے انگلستان کا سفر اختیار کیا۔ اپریل

۱۸۶۹ء - ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد بقیہ عمر علی گڑھ کالج کی خدمت میں گزار دی۔ وفات :- علی گڑھ، بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء (تدفین ۲۸ مارچ)

سر سید احمد خاں ایک مختلف الحیثیات شخص تھے۔ انہوں نے اپنی ہنگامہ خیز زندگی میں سیاسی، تعلیمی، مذہبی اور ادبی، تحقیقی، غرض ہر قسم کے علمی اور قومی مشاغل میں نمایاں حصہ لیا۔ تب انہوں نے عمل کے ہر میدان میں اپنا نقش بٹھایا اور ہر جگہ دیرپا اثرات باقی چھوڑے۔ جہاں تک اردو ادب کا تعلق ہے، وہ اردو کے اوّلین معماروں میں تھے۔ ملکی سیاسیات میں بھی ان کے کارنامے مسلّم ہیں۔ چنانچہ ان کے مخصوص سیاسی خیالات نے مسلمانانِ ہندوستان کے ذہن کو بدلنے میں بڑا کام کیا ہے۔ خاص تعلیمی معاملات میں ان کے خاص نظریات نے علی گڑھ کی تعلیمی تحریک کی صورت اختیار کی۔ اور دینیات میں انہوں نے فکر و تصوّر کے نئے راستے دریافت کئے۔ جن پر ان کے بعد آنیوالے (یعنی ان کے مسلک کے پیرو) آج تک برابر چل رہے ہیں۔ غرض علم و عمل کے تقریباً ہر شعبے میں ان کی انقلاب آفریں شخصیت نے مستقل یادگاریں چھوڑیں۔ جن کا تذکرہ اس کتاب میں کیا جائے گا۔

سرسیّد اور اردو ادب

سر سید کے اہم کارناموں کی فہرست طویل ہے، ہمیں اس موقعے پر سب سے زیادہ ان کی ان خدمات سے دلچسپی ہے، جن کا تعلق اردو زبان و ادب سے

ہے ۔ انہوں نے نہ صرف اردو زبان کی حفاظت کی ، بلکہ اس کو غیر معمولی ترقی دیکر اردو ادب کے نشوو ارتقا میں بھی نمایاں حصہ لیا ۔ اس سلسلے میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے نثر اردو کو اجتماعی مقاصد سے روشناس کیا اور اس کو سہل اور سلیس بنا کر عام اجتماعی زندگی کا ترجمان اور علمی مطالب کے اظہار کا وسیلہ بنایا ۔ ان کے زمانے تک نثر میں عموماً مضمون و معنی کو ثانوی اور طرزِ بیان کو اوّلین اہمیت دی جاتی تھی ۔ مگر انہوں نے مضمون کو اولیت دی ۔ اسی طرح تکلف اور تصنع جو پرانی نثر کا امتیاز خاص تھا ترک کر دیا اور نری عبارت آرائی کے خلاف آواز بلند کی ۔ اس میں شبہ نہیں کہ فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں نے بھی اردو نثر کو الفاظ پرستی سے نجات دلا کر اس کو بے تکلف اظہارِ خیال کا ذریعہ بنایا تھا ۔ مگر ان ادبا کی نثر شخصی تجربات و مشاہدات کی آئینہ داری ـــــ یہ کہ وہ ذاتی تجربات اور ماحول کے احساسات کی ترجمانی نہ کر سکے ، انہوں نے زبان تو سادہ استعمال کی مگر... محض قصوں سے سروکار رکھ کر .... حقائقِ واقعیہ کے اظہار سے مجتنب رہے ۔ یہ صحیح ہے کہ مرزا غالب نے نثر اردو کو خلوص کا راستہ دکھایا مگر علمی حقائق اور ٹھوس مسائل زندگی کی حد تک وہ بھی نہیں پہونچے ۔ البتہ ان کی نثر نے سر سید احمد خاں کی انشا کیلئے بیان و اظہار کا راستہ ضرور صاف کیا ۔ چنانچہ ان کے اسلوب تحریر پر مرزا غالب کے اسلوب کا نمایاں اثر دکھائی دیتا ہے ۔ خصوصاً مکالمہ نگاری میں جس کے اچھے اچھے نمونے (غالب کی طرح) سر سید کے مضامین میں بھی دستیاب ہوتے ہیں ۔ سر سید احمد خاں کی اہم

خدمات یہ بھی ہیں کہ انہوں نے اردو نثر کی حدود کو وسیع تر کر دیا۔ چنانچہ انہوں نے (اور ان کے رفقاء نے) مختلف مضامین مثلاً مذہب، تاریخ، سیاست، تعلیم وغیرہ پر قلم اٹھایا۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے اور ان کے رفقاء کے طفیل اردو میں توضیحی، استدلالی، .... اور وصفیہ نثر کے علاوہ اعلیٰ درجے کی مقالہ نگاری، صحیفہ نگاری، اور قصہ نویسی پیدا ہو کر پروان چڑھی۔ اس کے علاوہ کسی حد تک ٹھوس علمی مسائل (مثلاً ریاضی اور طبیعیات) پر بھی توجہ صرف کی گئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سرسید اور ان کی جماعت کے لوگوں نے اردو کو جو علمی اعتبار سے اس وقت ایک بے مایہ زبان تھی، تھوڑے عرصے میں اعلیٰ علمی جواہر ریزوں سے مالا مال کر دیا۔ آئندہ صفحات میں انہیں اجمال کی تفصیل پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن میں ہم نے زیادہ تر سرسیّد کے افکار اور ان کی تصانیف کی علمی و ادبی حیثیت سے بحث کی ہے۔

سرسیّد کے تصنیفی رجحانات کا ارتقاء

ہم سب سے پہلے سیّد صاحب کی تصانیف اور ان کے تصنیفی رجحانات کے ارتقا کا تذکرہ کرتے ہیں:

اگر سرسیّد کی تصانیف کو تاریخی ترتیب کی روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ سرسیّد نہایت اثر پذیر شخص تھے۔ وہ جس ماحول میں رہے اس کا اثر قبول کئے بغیر نہ رہے، اور باوجودیکہ وہ بظاہر اجتہاد پسند اور تقلید سے آزاد معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے رجحانات اور مذاقِ تصنیف کی پیہم

تبدیلیاں یہ ثابت کرنے کیلئے کافی ہیں کہ ان میں بدل جانے اور جلد جلد بدل جانے کی بڑی صلاحیت تھی ۔ ان کی تصانیف (مضامین اور اسلوب بیان دونوں کے اعتبار سے) ارتقا اور تغیر کا عجیب و غریب نقشہ پیش کرتی ہیں ان کی زندگی کا ابتدائی دور قدیم خاندانی روایات کے اثر میں ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ہے ۔ اس کے بعد انگریزی ملازمت کے زیر اثر وہ نئی ہواؤں اور نئی فضاؤں سے روشناس ہوتے ہیں ۔ اسمیں وہ پرانی ڈگر سے ہٹ کر وہ مستشرقین یورپ کے نقشِ قدم پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ اس کے بعد زمانہ غدر کے مسائل و مباحث سامنے آتے ہیں ان میں ان کا ذہن زندگی کے جدید تر اور عجیب تر مسائل سے دوچار ہوتا ہے ۔ ان کی زندگی کے اس دور میں ان کے مغربی خیالات و رجحانات کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے، جب وہ ترقی یافتہ دنیا کو دیکھنے کے لئے انگلستان کا سفر اختیار کرتے ہیں ۔ جہاں پہونچ کر ان پر وہ رنگ چڑھتا ہے، جو عمر بھر ان کے ساتھ رہتا ہے ۔ مجموعی لحاظ سے (یا عام شہرت کے اعتبار سے) یہی رنگ سرسید کا وہ خصوصی رنگ ہے، جو ان کو اس صدی کے دوسرے اربابِ فکر کے مقابلہ میں خاص امتیاز بخشتا ہے ۔

امتیاز اس بات میں کہ وہ زندگی کے نئے رنگ (یا بالفاظِ دیگر جدید نظریۂ حیات) کے پہلے بڑے نمائندہ و شارح تھے ۔ دوسرے لوگوں نے یا تو ان کی پیروی کی یا پیروی نہ کرنے کے باوجود اثر قبول کیا ۔

مولانا حالی نے سرسید کی تصنیفی زندگی کے تین دور مقرر کئے ہیں :

پہلا دور :۔ شروع سے لیکر ۱۸۵۷ء تک

دوسرا دور :۔ ۱۸۵۷ء سے سفر انگلستان (۱۸۶۹ء) تک
تیسرا دور :۔ سفر انگلستان سے وفات (۱۸۹۸ء) تک

تصنیفی زندگی کا پہلا دور

سید صاحب کی تصنیفی زندگی کے اولین دور کو بھی دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ان کے رجحانات میں دو الگ الگ رنگ صاف صاف نظر آرہے ہیں۔ دورِ اوّل کے پہلے حصے میں وہ خالص پرانے رنگ میں ڈوبے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اور دوسرے حصے میں انگریزوں سے میل جول کی بنا پر مغربی طرز کی زندگی اور جدید خیالات کا ان پر کچھ نہ کچھ اثر دکھائی دیتا ہے، مگر ابھی یہ اثر ہلکا اور ہلکا ہے۔

اس سلسلے میں یہ تفصیل شاید بے جا نہ سمجھی جائے گی کہ ریاضی اور تصوف کا مذاق انہیں اپنے خاندان سے ورثے میں ملا تھا۔ تاریخ نگاری کا ذوق بھی ایک لحاظ سے قدیم ماحول کا عطا کیا ہوا ہے، کیونکہ یہ عہدِ مغلیہ میں متوسلینِ دربار کا ایک عام فن تھا۔ ریاضی، تصوف اور تاریخ کے علاوہ ان کی تصنیفی زندگی کے دورِ اوّل میں ان کی تحریروں میں مناظرہ و تقابل مذاہب کا رجحان بھی پایا جاتا ہے، جو درحقیقت اس صدی کا محبوب مشغلہ تھا جس کی عیسائی مشنریوں اور غیر ملکی فرمانرواؤں نے (اپنے خاص مقصد کے تحت) بہت حوصلہ افزائی کی تھی۔ اس عام فضا کے زیرِ اثر اس دور میں سرسید نے بھی اس قسم کی بحثوں میں نمایاں حصہ لیا۔ ان نزاعات میں سید صاحب

کو حضرت سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیلؒ کی تعلیمات سے خاص شغف تھا[1]
دورانِ ملازمت میں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی تصنیفی سرگرمیوں سے روشناس
ہونے کے بعد ان کی تاریخی تحقیق و تدقیق سے بیش از بیش دلچسپی پیدا ہوئی۔ تدوین
(ایڈیٹنگ) اور ترتیب کا وہ ڈھنگ سیکھا جو آئینِ اکبری اور تزکِ جہانگیری
میں نظر آتا ہے۔ اس دور میں سرسید کا نقطۂ نظر علمی اور خالصتاً دینی تھا۔
زندگی کی مادی قدروں کی پوری اہمیت ابھی ان پر منکشف نہ ہوئی تھی، وہ
مسائلِ حاضرہ کی بجائے تاریخ کی طرف متوجہ اور مجرد حقائق اور محض علمی تصورات
کے دلدادہ تھے۔ چنانچہ اس زمانہ میں مناظرہ اور عقائد ان کی جستجو کے خاص
میدان تھے۔ اگر کبھی اس کوچے سے باہر قدم رکھا بھی تو انہوں نے "پتھروں"
اور اینٹوں" کو مرکزِ توجہ بنایا یعنی آثارِ قدیمہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ گویا ابھی
وہ اجتماعِ انسانی کے مادی مسائل سے بہت دور تھے۔

مندرجہ بالا دعوے سرسید کی اس دور کی تصانیف سے بخوبی ثابت
ہوتے ہیں، جن میں ایک فہرست ہم یہاں پیش کرتے ہیں:

۱۔ جامِ جم (فارسی) ۱۸۳۹ء۔ اس رسالے میں امیر تیمور صاحبقران سے

ے رام بابو سکسینہ ... آ ا، دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سرسید
میں حق گوئی او ... پر حضرت سید بریلویؒ اور شاہ اسماعیل شہیدؒ
کی تحریروں کے ... پیدا ہوا۔ (خواجہ احمد فاروقی ۔ کلاسیکی ادب ۔
مضمون، جنگ ... ردو کا حصہ ۔

لے کر ابوظفر بہادر شاہ تک ۴۳ بادشاہوں کا مختصر حال ہے۔

۲۔ انتخاب الاخوین ۔ یہ رسالہ تقریباً اسی زمانے میں لکھا۔ اس میں قواعد منصفی بیان کیے ہیں۔ سرسید نے اسی زمانے میں خود منصفی کا امتحان دیا تھا اس کی ترتیب میں ان کے بھائی سید محمد خاں بھی شامل تھے۔

۳۔ جلاء القلوب بذکر المحبوب ۱۲۵۵ھ ۔ یہ آنحضرتؐ کی سیرت پر مختصر رسالہ ہے۔ مجالس مولود میں جو رسائل پڑھے جاتے ہیں، ان میں صحیح روائتیں کم ہوتی ہیں۔ سید صاحب نے اس کمی کو پورا کرنے کے لئے اس رسالے میں اس زمانے کے خیالات کے موافق، صحیح روایتوں کو جمع کر دیا ہے۔

۴۔ تحفۂ حسن ۔ ۱۲۶۰ھ تحفۂ اثنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۲ کا اردو ترجمہ جس میں شیعوں کے بعض اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔

۵۔ تسہیل فی جر الثقیل ۔ ۱۸۴۴ء بو علی کے ایک فارسی رسالہ معیار العقول کا اردو ترجمہ جس میں جر ثقیل کے پانچ اصول بیان کئے گئے ہیں۔

۶۔ آثار الصنادید ۔ ۱۸۴۷ء سید صاحب جب فتح پور سے تبدیل ہو کر دہلی آئے تو اس زمانے میں انھوں نے دہلی کی عمارات کا حال لکھا اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن ۵۴ء میں شائع ہوا۔ ۴۷ء والے ایڈیشن کا اسلوب بیان پر تکلف ہے۔ دوسرے ایڈیشن میں آسان اور سلیس زبان استعمال کی گئی ہے۔

۷۔ فوائد الافکار فی اعمال الفرجار ۔ یہ ان کے نانا کی بعض فارسی تحریرات

کا ترجمہ ہے، جو انہوں نے پرکار تناسبہ کے اعمال پر لکھی تھیں۔ یہ اردو ترجمہ سید صاحب نے دو انگریز عالموں کی فرمائش سے کیا تھا۔

۸۔ قول متین در ابطال حرکتِ زمین۔ یہ رسالہ زمین کی گردش کی تردید اور آسمان کی گردش کی حمایت میں لکھا ہے۔ (یہ خیال سید صاحب نے بعد میں تبدیل کر لیا تھا۔ اور بعد میں وہ حرکتِ زمین کو یقینی مانتے تھے۔

۹۔ کلمۃ الحق۔ ۱۸۴۹ء۔ یہ رسالہ پیری مریدی کے طریقۂ مروّجہ کے خلاف لکھا۔

۱۰۔ راہِ سنت در رد بدعت۔ ۱۸۵۰ء یہ طریقہ محمدیہ کی تائید میں لکھا جس میں اہلِ تقلید کے مروجہ عقائد و رسوم کی مخالفت کی۔ اس میں "وہابی" اثرات غالب نظر آتے ہیں۔

۱۱۔ نمیقہ۔ در بیان مسئلہ تصورِ شیخ۔ ۱۸۵۲ء (فارسی) تصورِ شیخ کی حمایت میں بعض دلائل ایک فرضی خط میں پیش کیے ہیں۔

۱۲۔ سلسلۃ الملوک۔ ۱۸۵۲ء۔ دہلی کے ۲۰۳ بادشاہوں کی فہرست جو پہلے "آثار الصنادید" کے دوسرے ایڈیشن کے باب اوّل کے ساتھ تھی بعد میں الگ شائع کی گئی۔

۱۳۔ کیمیائے سعادت۔ غزالیؒ کے چند اوراق کا اردو ترجمہ۔ ۱۸۵۲ء

۱۴۔ تاریخ ضلع بجنور۔ ۱۸۵۵ء میں سرسید صدر امین ہو کر دہلی سے بجنور تبدیل ہو گئے تھے۔ وہاں انہوں نے محکمہ کے زیرِ ہدایت اپنے ماتحت

ضلع کی تاریخ قلمبند کی تھی، جو غدر میں ضائع ہو گئی تھی۔

۱۵۔ سرسید نے اسی زمانے میں آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت کا کام شروع کیا لیکن اس کے بعد غدر کا ہنگامہ ہو گیا۔ چنانچہ دوسری جلد اسی کی نذر ہو گئی۔ اب اس کی پہلی اور تیسری جلد موجود ہے۔

تصانیف کا دوسرا دور

سرسید کی تصانیف کا دوسرا دور اپریل ۱۸۵۹ء سے شروع ہوتا ہے۔ جب وہ ہنگامہ غدر کے فرو ہونے کے بعد بجنور سے منتقل ہو کر مراد آباد آتے ہیں اس زمانے میں ان کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو غدر میں شرکت کے الزام سے کسی نہ کسی طرح بچایا جائے۔ اس کی وجہ سے ان میں ایک خاص قسم کا معذرتی میلان پیدا ہو گیا تھا۔ اس کے زیرِ اثر انہوں نے ایک طرف تو ایک نئی سیاسی حکمت عملی کی داغ بیل ڈالی۔ اور دوسری طرف دینی نقطۂ نظر میں تغیر کی ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ اسی زمانے میں انہوں نے اپنے خاص نقطۂ نظر کے ماتحت جدید علم الکلام* کی بنیاد رکھی۔ اس علم الکلام کا اہم اصول یہ تھا کہ عیسائیوں (انگریزوں) اور مسلمانوں کے درمیان نہ صرف سیاسی مصالح کی بنا پر، بلکہ

---

* علم الکلام: فلسفہ مذہبی۔ وہ علم ہے جس میں مذہب کی عقلی توجیہہ پر انحصار رکھتا ہے۔ اس کی تفصیل کیلئے مولانا شبلی کی کتاب علم الکلام اور الکلام ملاحظہ ہوں۔

دینی بنیادوں پر بھی رابطہ پیدا کیا جا سکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ دینی نظریہ سرسید کے سیاسی پروگرام کیلئے نہایت ضروری تھا ۔ ان اسباب کی بنا پر اس زمانے میں دین و مذہب کی سیاسی تعبیر و توجیہہ سرسید کے پیش نظر رہی ۔ جس نے مادی اور اجتماعی تقاضوں کو خاص طور سے ابھارا ۔ اس کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے ، کہ اس زمانے میں خالص "عقلی" اور "نیچرل" نقطۂ نظر ان کی تحریروں میں نمودار ہو چکا ہے ۔ اگرچہ ابھی وہ اس زاویۂ نگاہ کی طرف پورے طور پر جھکے نہیں تھے ۔ اس دور کی تصانیف کی فہرست یہ ہے ؛

۱۔ تاریخ سرکشیٔ بجنور ۔ سید صاحب نے بجنور میں واقعات غدر کو جمع کرنا شروع کیا تھا ۔ مراد آباد میں آکر انہوں نے اپنی معلومات کو مرتب اور شائع کیا ۔ اس رسالے میں مئی ۱۸۵۷ء سے لیکر اپریل ۱۸۵۸ء تک کے واقعات درج ذیل ہیں ؛

۲۔ اسباب بغاوتِ ہند ۔ ۱۸۵۹ء ۔ جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے اس رسالے میں بغاوتِ ہند کے اسباب سے بحث کی ہے ۔ کرنل گراہم نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا ۔

۳۔ رسالہ لائل محمڈنز آف انڈیا ۔ ۱۸۶۰ء میں جاری ہو کر ۱۸۶۱ء میں بند ہو گیا ۔ یہ اخبار کی طرح کی چیز تھی ۔ اس میں ان مسلمانوں کے حالات بیان کئے جاتے تھے ۔ جو ابتدائے غدر میں انگریزوں کے طرفدار رہے ۔ یہ پرچہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں شائع ہوتا تھا ۔

۴۔ تحقیق لفظ نصاریٰ ۔ اسی زمانے میں سید صاحب کو جب یہ معلوم ہوا
کہ حکومت لفظِ نصاریٰ کے استعمال کو بغاوت کا مترادف سمجھتی ہے
اور ان مسلمانوں کو جو اپنی تحریروں میں اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں،
سزائیں دے رہی ہے ۔ تو انہوں نے انگریزوں کی غلط فہمی رفع کرنے کیلئے
قرآن و حدیث اور لغت کی روشنی میں اس لفظ کی تشریح کی اور بتایا کہ
اس کا استعمال اصولاً کسی جذبۂ نفرت یا شائبۂ مخالفت کا حامل نہیں ۔

۵۔ تاریخ فیروز شاہی مصنفہ ضیا برنی ۔ یہ کتاب سلاطینِ ہند کی مستند
تاریخ ہے ۔ مصنف سلطان محمد تغلق اور فیروز شاہ کا معاصر تھا۔
سید صاحب نے اس کو ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کی فرمائش پر ایڈٹ
کیا۔ اس کے شروع میں ایک دیباچہ لکھ کر شائع کیا ۔

۶۔ تبیین الکلام ۔ یہ کتاب مراد آباد میں شروع ہوئی اور غازی پور میں
تکمیل تک پہنچی ۔ اس میں انجیل اور قرآن مجید کی اصولی وحدت ثابت کی
گئی ہے ۔ اور جہاں دونوں میں اختلافات نظر آتے ہیں، ان میں مطابقت
پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔

۷۔ سید صاحب نے غازی پور کے قیام کے دوران میں سائنٹفک سوسائٹی
قائم کی تھی ۔ اس کے زیرِ اہتمام تراجم کا کام بہت سرگرمی سے ہوا ۱۸۶۶ء
میں سید صاحب نے علی گڑھ سے ایک اخبار نکالا جس کا نام سائنٹفک
سوسائٹی اخبار رکھا جس کے وہ خود ایڈیٹر تھے ۔ بعد میں اسی اخبار کا
نام علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ رکھا تھا ۔ اس میں شروع شروع میں

سیاسی مضامین لکھے جاتے تھے جن کا مقصد انگریزوں اور ہندوستانیوں کو متحد کرنا تھا۔

۸۔ رسالہ احکام طعام اہلِ کتاب۔ ۱۸۶۸ء اس رسالہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسلمان انگریزوں کے ساتھ کھانا کھا سکتے ہیں اور اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

تصانیف کا تیسرا دور

یہ بیان ہو چکا ہے کہ غدر کے بعد سید صاحب کے خیالات میں واضح تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ مگر اس دور میں پہونچ کر اس رجحان نے نمایاں انقلاب کی صورت اختیار کر لی۔ یہاں تک کہ ان کے پہلے اور آخری دور میں اتنا کھلا تفاوت نظر آتا ہے کہ ہم ایک دوسرے کی ضد قرار دے سکتے ہیں۔ تیسرے دور میں ان کے مصلحانہ خیالات میں بڑی شدت پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس دور میں ان کی طبیعت میں ایک طرح کا ..... تشدد نظر آتا ہے۔ اس سے پہلے ان کے لہجہ میں نرمی اور ملائمت تھی۔ اب وہ اظہارِ خیال میں نڈر اور بے خوف معلوم ہوتے ہیں۔ اور پبلک کی مخالفت کو کچھ اہمیت نہیں دیتے۔ سرسید کی زندگی کا ایک دور وہ تھا جس میں وہ تصورِ شیخ کے دقیق اور نازک خیالات میں گہری دلچسپی لیا کرتے تھے۔ مگر اس نئے دور میں انھیں معراجِ رسولؐ کا جسمانی امکان بھی ناممکن معلوم ہونے لگا۔ تب تو وہ وہابیت اور حنفیت کی نظریاتی الجھنوں میں پھنسے ہوئے تھے مگر اب دین و مذہب کی ناقابلِ تعبیر جزئیات کے

اثبات کیلئے بھی عقل و فکر کی سند کی ضرورت محسوس ہوئی۔ سیاسی اور تعلیمی مسائل میں بھی ان کا نقطۂ نظر اب وہ نہ رہا جو پہلے تھا۔ ان کے ذہن پر جدید اندازِ فکر نے غلبہ پایا اور اس کا اتنا گہرا اور پختہ اثر ہوگیا کہ وہ لارڈ میکالے کی طرح سرے سے تمام مشرقی علوم ہی کو ذہن و فکر کیلئے مضر اور مہلک خیال کرنے لگے[1]۔ اس دور میں ان کا ہر خیال اور ان کی ہر تجویز "وکٹورین سپرٹ"[2] میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور وہ مفکرین یورپ کے نظریۂ ترقی، نظریۂ تمدن اور نظریۂ فطرت (نیچر) کے بڑے مداح ہوگئے۔ غرض مذہب، سیاست اور معاشرت کے ہر مسئلے میں ان پر کسی "وکٹورین" صاحبِ قلم اور صاحبِ فکر کا دھوکہ ہوتا ہے ان پر ہندوستان میں آئے ہوئے انگریزوں کی صحبت و رفاقت کی بدولت جو رنگ چڑھ گیا تھا اس کو ان کے سفرِ انگلستان نے تیز تر اور شوخ تر کر دیا تھا۔ ان کی زندگی کا (یعنی ان کی تصنیفی اور فکری زندگی کا) یہ وہ اہم حصہ ہے جس کے رجحانات اس دور کی جملہ تصانیف میں موجود ہیں۔

اس دور کی تصانیف یہ ہیں:

---

[1] اس کیلئے ملاحظہ ہوں مضامین سرسید (مضامین تہذیب الاخلاق ج ۲) مرتبہ قومی دکان لاہور ص۸۹ وغیرہ

[2] "وکٹورین" کا لفظ اپنے صحیح معنوں میں عہدِ وکٹوریہ کے مختص النوع کلچر اور نظریئے کا اظہار کرتا ہے۔ اس کیلئے ملاحظہ ہو ۹۱ کلر کی کتاب (VICTORIAN ENGLAND)

١۔ سفرنامہ لندن ۔ انگلستان سے واپس آکر سید صاحب نے اپنے سفر انگلستان کے مشاہدات وتاثرات قلمبند کرنے شروع کئے تھے ۔ اس کی کچھ اقساط سوسائٹی اخبار میں شائع ہوئیں ۔ مگر پبلک کی مخالفت کی وجہ سے اس سلسلے کو بہت جلد بند کرنا پڑا ۔

٢۔ خطباتِ احمدیہ ! یہ سر ولیم میور کی کتاب لائف آف محمدؐ کے اعتراضات کا جواب ہے ۔ اس میں حضرت رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کو ہر عیب سے مبّرا قرار دیا ہے ۔ ان خطبات میں سید صاحب نے اپنی تحقیق وجستجو کا اعلیٰ نمونہ پیش کیا ہے ۔ پوری کتاب ١٢ خطبات پر مشتمل ہے ۔

٣۔ تہذیب الاخلاق ! یہ پرچہ ٢٤ دسمبر ١٨٧٠ء کو شائع ہونا شروع ہوا اور تین دفعہ نئی زندگی پائی ۔ اس میں سیّد صاحب کے علاوہ ان کے بیشتر رفقاء مضمون لکھا کرتے تھے ۔ سرسید کے مضامین قومی دکان ایڈیشن کی جلد ٢ میں ہیں ۔ ان کے علاوہ آخری مضامین الگ شائع ہوئے ۔

٤۔ ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب پر ریویو : ١٨٧١ء میں ڈاکٹر ہنٹر نے "OUR INDIAN MUSALMANS" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جسمیں یہ ثابت کیا کہ ہندوستان مذہباً وسیاساً انگریزوں کے خلاف بغاوت کرنے پر مجبور ہیں اور انگریزی حکومت کو ان سے کسی حالت میں کبھی اطمینان نہیں ہوسکتا ۔ اس خیال سے کہ مسلمانوں اور

انگریزوں کے تعلقات پہلے ہی خوشگوار نہیں۔ سید صاحب کو یہ خیال گزرا کہ اس کتاب سے ان کے مزید ناخوشگوار ہونیکا ڈر ہے۔ اس وجہ سے انھوں نے اس کتاب پر سخت نکتہ چینی کی۔ اور ہنٹر کی خیال آرائی کی بدلائل تردید کی۔ یہ ریویو پہلے پائونیر میں چھپا۔ پھر اردو میں ترجمہ ہوکر سوسائٹی اخبار کی ۲۴ نومبر ۱۸۷۱ء سے ۲۳ فروری ۱۸۷۲ء تک کی ۱۴ اشاعتوں میں شائع ہوا۔

سرسیّد کے نمایاں افکار و تصوّرات

سرسید احمد خاں کے فکر و عمل کے اصل میدان دو تھے، مذہب اور سیاست ان کے علاوہ اگر کچھ تھا بھی، تو وہ بھی ان کے مذہبی اور سیاسی خیالات کے تابع تھا۔ ان کی ادبی حیثیت بھی (جو ہر لحاظ سے مسلّم اور ثابت شدہ ہے) اس معنی میں ثانوی اور ضمنی ہو جاتی ہے کہ انھوں نے انشا اور ادب کو کبھی مقصدِ اولین قرار نہیں دیا۔ "علم ادب"[1] ان کے نزدیک محض تفریحی مشغلہ نہ تھا، بلکہ ان کیلئے یہ چند مخصوص خیالات و عقائد کے اظہار کا وسیلہ تھا۔ وہ ادب کو مقاصدِ زندگی کا متبع اور آلۂ کار سمجھتے تھے۔ ہر چند کہ ان کا اپنا ادبی سرمایہ خالص ادبی معیار سے قابلِ ذکر ادبوں میں شمار ہو سکتا ہے۔ اور ان کی انشاء اور ان کا طرزِ بیان، ان کی نثر اور ان کی مقالہ نگاری، غرض ان کا کل سرمایۂ تحریر اردو زبان و ادب کا قیمتی اور ناقابلِ فراموش حصہ ہے پھر بھی یہ کہنا غلط نہیں کہ وہ اصولاً ایک سیاسی مفکّر اور مذہبی مصنّف تھے۔ بلکہ اگر زیادہ غور سے دیکھا جائے تو وہ دراصل ایک

---

[1] سرسیّد تقریباً ہر جگہ ادب کو "علم ادب" اور انشا کو "علم انشا" لکھتے ہیں۔ یہ شاید علوم و فنون کی پرانی تقسیم کے ماتحت ہے۔ ادب اور علم ادب کے قدیم تصوّر کے متعلق ملاحظہ ہو میرا مضمون "ادب کا قدیم تصور"۔ رسالہ "مشرب" کراچی ۱۹۵۲ء

سیاسی مبصر بھی تھے ۔ ان کے مذہبی اور مجلسی نظریئے مخصوص سیاسی عوامل کے زیر اثر معلوم ہوتے ہیں ۔ تاہم ان کے مذہبی مصنف ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ پس ان کے تمام تصنیفی کارناموں کو سب سے پہلے ان کے عقائد سیاسی اور افکارِ دینی کی روشنی میں جانچنا اور پرکھنا چاہیئے ۔ کیونکہ ان کی ادبی حیثیت ان کی سیاسی حیثیت کے تابع ہے ۔ ان کا اسلوب بیان اردو نثر کی تاریخ میں جس بلند مقام کا حامل ہے، اس کی ایک بڑی بنیاد یہ بھی ہے کہ وہ دورِ جدید کے اوّلین بڑے سیاسی مفکر کا اسلوب ہے ۔ اگرچہ خالص ادبی لحاظ سے بھی اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور وہ دورِ حاضر[۲] کے بہت بڑے مصنف اور اردو نثر کے جدید معمارِ اوّل ہیں ۔

---

[۱] سرسید نے یہ بحث تہذیب الاخلاق میں کئی مرتبہ اٹھائی ہے ۔ تہذیب الاخلاق کے مقاصد کے سلسلہ میں انہوں نے لکھا ہے کہ مذہبی بحث اس پرچے کا مدعا نہیں مگر چونکہ ہندوستان میں مسلمانوں نے مثل ہندوؤں کے مذہب، تمدن اور معاشرت متحد سمجھ رکھا ہے .... اس لئے مجبوراً مذہبی بحث کرنی پڑ جاتی ہے ۔ ورنہ اس پرچہ میں ہم کو عقائد و مسائلِ مذہبی سے بحث کرنا مقصود نہیں ؛ مضامین تہذیب الاخلاق ۔ ج ۲ ص ۴۰۸ اس کے باوجود سید صاحب نے مذہبی مسائل پر مقالے اور کتابیں لکھیں ۔ اس لئے ان کو مذہبی مصنف قرار دینا بے جا نہیں

[۲] جس کا آغاز ۱۸۵۷ء سے سمجھا جاتا ہے ۔ اس کے بعد سے ہندوستان میں مغربی خیالات و افکار کا نفوذ و اثر پھیلتا اور بڑھتا ہے ۔

سرسید جس صدی کے مصنف ہیں وہ اصولاً بحث و مناظرہ کی صدی ہے۔ اسمیں مشرق و مغرب، قدیم و جدید، بدعت و سنت، شاہی اور جاگیرداری، مذہب اور سائنس، جبلت اور عقل غرض ہر شعبۂ علم و عمل میں ایک طرح کا تصادم نظر آتا ہے۔ سید صاحب ایک باعمل اور اثر پذیر شخص تھے۔ ان جیسے اثر پذیر شخص کے لئے یہ عملاً ممکن نہ تھا کہ وہ محض بے فکرے تماشائی "کا پارٹ ادا کرتے، یا گرد و پیش سے بے نیاز ہو کر دنیا پر ایک تفریحی نظر ڈالتے اور آگے بڑھ جاتے۔ وہ خانہ نشین احبار بین نہ تھے۔ وہ انقلاب کے داعی اور سپاہی تھے۔ اس لئے انہوں نے پر جوش داعیوں اور جنگ آزما سپاہیوں کی طرح فکر و عمل کی اس آویزش میں عملی حصہ لیا۔

انیسویں صدی کی اس آویزش کے وہ بڑے معرکے جو اس موقعہ پر قابلِ ذکر ہیں، دو ہیں اوّل عقل اور مذہب کی معرکہ آرائی، دوم، مذہب اور سیاست کا تصادم۔ ان دونوں معرکوں میں ہم سرسید کو ایک پر جوش داعی اور سپاہی کی حیثیت سے سرگرمِ عمل پاتے ہیں۔

اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ ہندوستان میں مذہبی تصادم کی جدید تحریکوں کے اوّلین علمبردار عیسائی مشنری تھے۔ اہلِ یورپ کی ملکی فتوحات کی وسعت کے ساتھ ساتھ ہم عیسائی مبلغوں کی تبلیغی سرگرمیوں کو بھی بڑھتا اور پھیلتا ہوا دیکھتے ہیں۔ درحقیقت ان سرگرمیوں کا اصلی محرک اہلِ یورپ کا نظریۂ خیال تھا کہ ہندوستان میں عیسائی سلطنت کے زیر اثر ایک مسیحی کلیسا (اسقفیہ) کی بنیاد رکھی جائے۔ اس زمانے کے عیسائی کشورکشا جنہوں نے

ہندوستان کے جنوب اور مشرق میں اپنا تسلط جما لیا تھا۔ دین اور سیاست کو ایک دوسرے سے الگ تصور نہ کرتے تھے۔ چنانچہ مغرب سے آتے ہوئے اولین قسمت آزما مثلاً پرتگیز، فرانسیسی اور کمپنی کے انگریز فرماں روا با تدبیر کشور کشا بھی تھے اور پرجوش عیسائی مبلغ بھی۔ اس وجہ سے ان عیسائی مشنریوں کی تبلیغی کوششیں اتنی بے ضرر نہ تھیں، جتنا کہ ان کو بعض اوقات سمجھ لیا جاتا ہے سچ یہ ہے کہ ان کی سرگرمیوں سے ہندوستان میں رائج شدہ تمام ادیان و مذاہب کو حقیقی خطرہ تھا، مگر اسلام پر مشنریوں کے حملوں کی نوعیت زیادہ منظم اور زیادہ سخت تھی۔ اسلئے کہ اسلام اور عیسائیت دونوں سامی الاصل مذاہب تھے، اور دونوں کی بنیادی اصطلاحات کسی حد تک متحد اور باہم مانوس ہونیکے علاوہ دونوں کے عقائد و ارکان کا معتد بہ حصہ باہم مشترک بھی تھا۔ اس وجہ سے اوروں کے مقابلے میں مسلمانوں کو مغالطہ میں ڈالنے کی کوشش زیادہ کامیاب ہو سکتی تھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک سیاسی حربہ بھی تھا کیونکہ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے اثرات کو دور کرنے اور اس کے دوبارہ وجود میں آنے کے امکانات کو ختم کرنے کیلئے بے حد ضروری سمجھا گیا تھا کہ مسلمانوں کے دینی اور مذہبی احساس کو جہاں تک ممکن ہو مٹا دیا جائے۔ تاکہ دینی تنظیم کی ابتری کے ساتھ ساتھ ان کی سیاسی یک جہتی بھی ختم ہو جائے۔ بنابریں عیسائی مبلغوں کے سامنے اس صدی کا غالباً سب سے بڑا منصوبہ یہی تھا کہ عیسائی پرچم کے زیر سایہ (اور بوقت ضرورت عیسائی تلواروں کے بل بوتے پر)، ہندوستان سے اسلام کے اثر کو بالکل زائل

کر دیا جائے۔

عیسائی مشنریوں کی ان سرگرمیوں کی وجہ سے ہر طرف مذہبی مباحثوں کے دروازے کھل گئے۔ اس کے زیرِ اثر جہاں خود مسلمانوں کے اندر فرقہ بندی کی جنگ زیادہ مشتعل ہوئی، وہاں ہندوؤں میں بھی مذہب کے متعلق نئی جستجو اور چھان بین کی ابتدا ہوئی۔ بنگال میں راجہ رام موہن رائے نے (جو ایک روشن خیال شخص تھا اور فارسی کا مصنّف بھی تھا) ہندو دھرم کی قدیم روایات سے کسی حد تک منقطع ہو کر ایک نئے سلسلہ خیال کی بنیاد رکھی، جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ تمام مذاہب اصلاً ایک ہیں۔

اس کے کچھ عرصہ بعد پنجاب میں سوامی دیانند نے ہندوؤں میں "سورتیت" یا ہندو عصبیت کی روح بیدار کرنے کی غرض سے آریہ سماج کی تشکیل کی جس کو رام موہن رائے کے منفعل اور مرعوب نظریۂ ہندوئیت کے مقابلے میں ہندو ذہن کو نیم عسکری، جارحانہ فعلیت سے تعبیر کیا جا سکتا ہو ـــــ ہندوویت کی یہ نئی شکل ایک دو دھار والی تلوار سے مشابہ تھی۔ اس تحریک کے ذریعہ ایک طرف ہندوؤں کو یہ بتایا گیا کہ دنیا کی بہترین تعلیم ہندو مذہب سے حاصل ہوتی ہے اور دوسری طرف غیر ہندو مذاہب پر تنقید کے ذریعے (غیر مذاہب کے مقابل میں) ہندو مت کی برتری کا احساس پیدا کیا اس تحریک کی زد عیسائیت کے علاوہ اسلام پر بھی پڑتی تھی۔

اگرچہ یہ سب قوتیں ملک میں مذاہب کی تنقید و تقابل کا کام کر رہی تھیں، مگر ان مذہبی تحریکوں میں اتنی قوت اور شدت نہ تھی کہ ان کی وجہ

سے مسلمانوں کے دل میں دین کی حقانیت کے بارے میں کچھ شبہ پیدا ہو سکتا ہو، بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ غیر مذاہب کے (مذہبی نوعیت کے) حملوں کے وجہ سے مسلمانوں کی مذہبی عصبیت کو ایک حد تک فائدہ پہنچا۔ اور انہیں اس بات کا موقع ملا کہ وہ اسلام کو ایک بار پھر مذاہب عالم کے مقابلہ میں جانچ تول کر دیکھ سکیں ۔ اسلام کو ہندوؤں کی مذہبی یلغاروں سے کچھ زیادہ خطرہ نہ تھا۔ اسی طرح شاید عیسائیوں کی تبلیغی سرگرمیوں سے بھی عموماً مسلمانوں پر کچھ اثر نہ پڑتا تھا۔ مگر اسلام کیلئے سب سے زیادہ خطرناک آزمائش وہ تھی جو انیسویں صدی میں یورپ کے علمی افکار کی صورت میں ہندوستان میں نازل ہوئی۔ یہ علمی افکار وہ تھے جن سے مذہب یورپ میں اس سے قبل نیم جان ہو کر دم توڑ رہا تھا۔ یورپ میں علوم اجتماعی کی ترقی کے ساتھ ساتھ جن کی بنیاد ہی عقل محض کے علاوہ سائنس کے تجربات و مشاہدات پر رکھی گئی تھی، مذہب کی الہامی بنیادوں پر بھی شدید حملے ہوئے اور عیسائیت (بلکہ ہر مذہب) کو عقل اور منطق کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔ ہندوستان میں ان مغربی افکار کی اشاعت سے اسلام کو حقیقی خطرات سے دوچار ہونا پڑا۔

اس دور کے اہم علمی نظریات

ان مسائل و تصورات کی فہرست زیادہ لمبی نہیں، جن سے اس زمانے کے عام ہندوستانی مصنف (بشمول سرسید) بہت متاثر ہوئے۔ ان افکار میں سب سے زیادہ اہمیت عقل پسندی* کو حاصل ہے جو ہندوستان

میں یورپ سے پہونچی۔ یورپ اس زمانہ میں قدیم روایات کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔ اس زمانے میں عموماً یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ حقیقت تک رسائی اور اس کے ادراک کا سب سے بڑا ذریعہ اور معیار عقل ہے۔ اسی طرح قوانینِ فطرت کا مشاہدہ اور تجزیہ بھی اس صدی کا ایک بڑا موضوع تھا۔ فطرت یا نیچر جس کا تذکرہ سرسیّد کی تصانیف میں بکثرت ملتا ہے، ایک نہایت وسیع اور کسی حد تک ناقابلِ گرفت اصطلاح ہے۔ مگر بالعموم اس سے وہ ابدی اور ازلی قوانین مراد لئے جاتے تھے، جو نظامِ کائنات میں جاری اور نافذ ہیں۔ ان کو صرف تجربہ اور تجزیہ عقلی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے مگر حق یہ ہے کہ اس زمانے کا یورپ خود بھی اس اصطلاح کی صحیح اور معیّن تعریف پیش نہیں کر سکا۔ چنانچہ کہیں اس سے مراد وہ ابدی قوانین ہیں جو نظامِ کائنات کے باطن میں کارفرما ہیں، کہیں اس کے معنی فطرت کے خارجی مظاہر اور ان کی رنگا رنگی ہے۔ کہیں انسان کے فطری رنگ طبیعت اور جبلّت کو نیچر کہا گیا ہے کہیں اس سادہ اور بے لوث ذہنی اور طبعی حالت کو نیچر کہا گیا ہے، جس میں خارجی تصرّف کم سے کم واقع ہوا ہو۔ غرض فطرت اور نیچر کے مفہوم میں بڑا تنوع پایا جاتا ہے گویا یہ لفظ اس صدی کا ایک طلسمی لفظ تھا جس کا جادو بڑا اثر رکھتا تھا۔ اس سے یورپ کے مفکر اور ادیب اتنے مسحور تھے اور عصری ادب کی روح اس سے اس درجہ سرشار تھی کہ کچھ عرصے کیلئے نیچر اور فطرت کی اصطلاح یورپ کے ذہن و فکر کی سب سے بڑی "کلید" بن گئی تھی۔ اور جب یورپ کی یہ سوغات ہندوستان میں پہونچی تو یہاں بھی اس کے طلسم نے غیر معمولی اثر

دکھایا۔ اور سر سید اور ان کے رفقار نے اہلِ مغرب کی طرح نہ صرف اس کا استعمال کیا بلکہ ایک بڑی مدت تک اس کو سر آنکھوں پر رکھا خصوصاً سر سید، حالی، شبلی پر اس کے اثرات نمایاں شکل میں نظر آتے ہیں۔ اس صدی کے ہندوستان کی ترقی اور ارتقار کے مغربی نظریوں نے بھی بڑا متاثر کیا۔ علمی اس خیال کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی ایک متغیر شے ہے، اور تغیر سے مراد یہ ہے کہ زندگی ہر لحظہ ایک نئے روپ میں (اور عموماً حسین تر روپ میں) ہمارے سامنے متشکل ہوتی رہتی ہے۔ ان روپوں کی نت نئی تبدیلی کا نام ترقی ہے اس کے علاوہ یہ بھی کہ زمانہ آگے کو بڑھ رہا ہے اور جو قدم آگے بڑھ چکا ہے وہ پیچھے نہیں ہٹ سکتا۔ پس زندگی اپنی فطری سادگی سے ترقی پذیر ہو کر مرکب اور رنگارنگ بیلوں کی طرح پھیل رہی ہے۔ یورپ میں ترقی کے اس نظریئے کو ڈارون کے نظریۂ ارتقائے نوعی سے بھی تقویت ملی، جس نے مشاہدۂ اشیار اور تجربہ کے ذریعے یہ ثابت کر دکھایا، کہ ارتقائے نوعی ایک علمی اور طبیعاتی حقیقت ہے۔ اور اشیار محض جامد اور قائم جابرؔ فردیے اور انواع نہیں بلکہ تغیر پذیر اور ترقی پذیر اجسام ہیں جن کی ہیئتیں تدریجاً متغیر اور ترقی پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ یہ نظریئے علمی معجزے سے کم نہ تھے، چنانچہ ان علمی معجزوں نے یورپ کی فکری زندگی میں انقلاب عظیم برپا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ خالص طبیعات اور حیاتیات سے باہر ادبیات اور علوم کو بھی اسی پیمانے سے ناپا جانے لگا۔ یہاں تک کہ دین اور مذہب اور فکر و نظر کے دوسرے شعبوں کو بھی ارتقائے نوعی کے اصولوں کی روشنی میں دیکھا جانے

لگا اور چونکہ اس دور کا ہندوستان تقریباً ہر معاملہ میں مغربی اثرات سے شدید طور پر متاثر ہو رہا تھا اس لئے لازماً اور قدرتاً اس نظریہ خاص میں بھی نقش پذیر ہوئے بغیر نہ رہا۔

ترقی اور ارتقا کے ان نظریوں سے سرسید اور ان کے رفقا بھی بیحد متاثر ہوئے مگر یہ امر قابلِ غور ہے کہ سرسید کو ارتقا سے زیادہ "ترقی" کی اصطلاح مرغوب و محبوب تھی۔ میرا قیاس ہے کہ سرسید کی طبیعت کو ارتقائے نوعی کے تصور میں کوئی جاذبیت نظر نہ آتی تھی۔

اس زمانے کے ہندوستان میں اجتماعیات، سویلزیشن، تہذیب اور کلچر کے مغربی تصورات نے بھی خاص اثر دکھایا اور سرسید اور ان کے رفقا نے ان کی اشاعت میں خاص حصہ لیا۔ بلکہ شاید صحیح تر یہ ہے کہ سرسید اور ان کے رفقا ہندوستان میں جدید نظریہ تہذیب کے سب سے بڑے مبلغ اور داعی تھے۔ اس خیال کی تصدیق اس بات سے ہو سکتی ہے کہ انہوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق میں تہذیب کے موضوع پر بہت سے مقالے لکھے ہیں۔ انہیں اس موضوع سے اتنی دلچسپی تھی کہ شدید غلط فہمیوں کے خطرے کے باوجود انہوں نے تہذیب اور اس کے جدید تصور کی بحث کو جاری رکھا اور برابر ان اعتراضات کا جواب دیتے رہے جو پرانی روایات کے علمبرداروں کی طرف سے کئے جاتے تھے۔

یہ ہیں اجمالاً اہم مسائل جو سرسید کی تحریروں میں روح کی طرح موجود ہیں۔ ان افکار کی قدر و قیمت کی بحث طویل ہے۔ مگر مختصراً یہ ہے کہ جہاں

ان تصورات نے فکر و نظر کی حدود کو وسیع کیا، اور اجتماع کے مادی انتفاعی مسائل کے حل میں مدد دی، وہاں ان سے زندگی کی جذباتی اور روحانی بنیادوں کو بہت ضعف پہونچا۔ ان خیالات سے ان عقائد کو بھی نقصان پہونچا جو دین کے زیرِ اثر انسانی زندگی کی غایت اور اعمالِ انسانی کے منتہا کے متعلق لوگوں کے دلوں میں راسخ ہو چکے تھے بنبتھم اور مل کے انتفاعی فلسفے نے ان سب اقدار کو بدل دیا۔ اس کی وجہ سے نجاتِ اخروی کی جگہ موجودہ زندگی کے اجتماعی راحت و آرام نے لے لی اور مذہب بلکہ اکثر اخلاقی قدروں کے متعلق شک اور تردد پیدا ہو گیا۔

یہاں تک کہ خود مذہب میں اس کا مادی تصور اس کے روحانی نصب العین پر غالب آگیا۔ اور اس خیال نے اتنی طاقت حاصل کر لی اور یہ یقین محکم ہو گیا کہ سچے مذہب کو دنیاوی اور مادی منافع کے اعتبار سے مفید ہونا چاہیئے۔ گویا مذہب صرف دنیاوی نفع کیلئے ہے اور اس کا کوئی دوسرا پہلو نہیں۔ یہ اس خیال کی عین ضد ہے کہ زندگی کا منتہا خدا تک پہنچنا اور روحانیت کی تکمیل ہے، اور یہ وہ مقصد ہے کہ اگر اس کیلئے مادی منافع اور دنیاوی خوشحالی کی قربانی بھی کرنی پڑے تو کر لینی چاہیئے۔ گویا پہلے پلڑا نجاتِ اخروی اور روحانی تکمیل کی طرف جھکتا پڑے اب مادی منافع اور دنیاوی فوائد کی طرف جھکنے لگا۔ پہلے خدا شناسی عین مقصود تھی، اب خود پروری اور تن پروری مقصدِ کبرای قرار پائی۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں عقلی نقد و جرح نے وحی و الہام جیسی غیر مرئی اور وجدانی حقیقتوں کو مشکوک

بنا دیا اور مذہب کے ما فوق العقل اور ماورائی حصہ کو مشتبہ بنا کر نبوت اور اس کے روحانی کمالات کو بھی غیر یقینی ثابت کر دکھایا۔ یہ سب کچھ یورپ میں بھی ہوا اور اس کے زیر اثر ہندوستان میں بھی ہوا اور ہو رہا ہے مگر یہاں مقابلہ ذرا سخت تھا۔ اس لئے کہ یہاں کی فضا ذرا مختلف تھی۔ اس کے علاوہ یہاں ان تصورات کے پھیلانے والے بہت حد تک خود بھی ان کی حقیقت اور نوعیت سے بے خبر تھے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ سرسید کے رفقاء میں سے بعض نامور افراد مثلاً وقار الملک، محسن الملک، حالی، شبلی اور نذیر احمد بھی ان نظریات کے متعلق کچھ گومگو میں تھے۔ چنانچہ ان کی تحریروں سے اس کے کافی ثبوت مہیا ہو جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ روشن ہوا کہ سرسید کے دور کے عظیم مذہبی مفکر تھے۔ وہ اس معنی میں مذہبی مفکر نہ تھے کہ انہوں نے دینی ادب کی گہرائیوں تک پہونچ کر اس کے معارف و حقائق کو از سر نو بیان کیا بلکہ اس معنی میں کہ انہوں نے مذہب پر بہ حیثیت مذہب نئے نقطہ نظر سے نگاہ ڈالی۔ یہ نقطہ نظر انہیں ماحول سے حاصل ہوا تھا۔ اور اس کے قائم کرنے میں خارجی اثرات نے بڑا کام کیا تھا۔ سرسید کا عقیدہ یہ تھا کہ مذہب کو علوم جدیدہ کی روح اور ان کے اصول سے ہم آہنگ ہونا چاہیئے۔ اس معاملے میں سرسید کی اصلاحی تحریک اس اصلاحی تحریک سے بالکل مختلف تھی جس کے علمبردار حضرت سید احمدؒ مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا عبدالقدوس گنگوہی وغیرہ تھے۔ ان کا نصب العین تزکیہ روحانی اور تصفیہ باطنی تھا۔ سرسید کا نصب العین خالص عقلی

اور عمل تھا۔ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔

اب رہا سیاسی تصورات کا معاملہ سو یہ داستان بڑی طویل ہے اس معاملے میں سرسید کے خیالات اور عقائد کے لئے حیاتِ جاوید کے علاوہ حیاتِ شبلی (سید سلیمان) موجِ کوثر (اکرام) ذکرِ شبلی (زبیری) سمتھ کی انگریزی کتاب "جدید اسلام" بلجآن کی انگریزی کتاب ـــ سید طفیل احمد منگلوری کی کتاب "مسلمانانِ ہند کا روشن مستقبل" کا مطالعہ مفید رہے گا۔ اس موقعہ پر مختصر یہ ہے کہ سرسید کی نظر میں دین اور سیاست دو جدا شعبے نہ تھے انہوں نے اپنے زمانے کے سیاسی مسائل کو حل کرتے وقت دین سے امداد لی اور سیاسی مغائرتوں کو دور کرنے کے معاملے میں بھی مذہب کی سند لی۔ اس معاملے میں ان کا نقطۂ نظر سراپا مذہبی معلوم ہوتا ہے ـــ سیاست کی بحثوں میں غالباً انہوں نے تمدنی، جغرافیائی، اقتصادی اور عقلی معیاروں کو بہت کم مدِنظر رکھا ہے۔ حالاتِ زمانہ کے ماتحت ان کا مطمعِ نظر ملکی اور جغرافیائی کم تھا۔ دینی اور مذہبی زیادہ تھا ـــ اور یہ شاید ہندوستان کی پرپیچ سیاسی فضا میں قدرتی بھی تھا ـــ ان کے تصورات کی یہ عجیب خصوصیت ہے کہ انہوں نے اصولاً دین کو دنیا کا پاسبان بنا کر پیش کیا ہے۔ مگر سیاست میں وہ دین کے پاسبان ہیں اور سیاسی مسائل کو مذہبی اور دینی زاویۂ نظر سے الگ نہیں کر سکتے۔ یہ صاف ظاہر ہے، کہ وہ سرسید جو دینی امور میں مغربی نظریات سے قدم قدم پر استفادہ کرتے ہیں سیاست کے معاملے میں یوں معلوم ہوتا ہے گویا انہوں نے یورپ کے سیاسی تصورات کا نام تک

نہیں سنا۔ ان کا نظریہ وطنی کم تر زیادہ تھا۔

سرسید کے افکار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ قدیم کے مقابلہ میں جدید اور ماضی کے مقابلہ میں عہدِ حاضر سے زیادہ وابستہ ہیں۔ انھوں نے اپنی تفصیلی زندگی کے ایک خاص دور میں تاریخ نگاری کی طرف توجّہ کی تھی اور وہ بعض صلاحیتوں کی بنا پر اچھے مورخ بھی بن سکتے تھے۔ مگر انھوں نے مستقلاً تاریخ نگاری کا مشغلہ اختیار نہیں کیا، ان کا ذہن تجدّد پسند تھا۔ اسی کے زیرِ اثر انھوں نے عہدِ حاضر کے مسائل کی طرف زیادہ توجّہ کی اور علم و ادب کے جن موضوعوں پر لکھا ان میں اصلی مقصد یہی رکھا کہ جہاں تک ہو قوم و ملک کی موجودہ حالت درست ہو۔ آثار الصنادید سے قطع نظر ان کی سب کوششوں کی غایت یہی تھی یہاں تک کہ تفسیر القرآن اور تبیین الکلام جیسی علمی کوششیں بھی اسی محور کے گرد گھومتی ہیں۔ مسائلِ حاضرہ سے سرسیّد کی دلچسپی کا قوی ترین ثبوت ان کے مضامین تہذیب الاخلاق میں موجود ہے۔ وہ اردو کے اوّلین نامور مقالہ نگار تھے۔ اور ظاہر ہے کہ مقالہ نگار اس وقت تک نامور اور مقبول نہیں ہو سکتا جب تک اسے اپنے سامنے کی زندگی سے خاص دلچسپی نہ ہو۔

تعلیم میں سرسیّد کے خیالات تجدّد کی ہمہ گیر شہرت کے باوجود کچھ زیادہ جدید نہ تھے سائنس کی ترغیب اور انگریزی زبان کی تعلیم اگرچہ اس زمانے کے اعتبار سے بڑے انقلاب انگیز خیالات تھے مگر حق یہ ہے کہ وہ تعلیم کے معاملہ میں اتنے انقلابی نہ تھے جتنا ان کو سمجھ لیا گیا ہے۔ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سرسید انگریزی تعلیم پھیلانا چاہتے تھے اور ملک کے بعض دوسرے عناصر خصوصاً علماء

انگریزی تعلیم کو مذہباً ناجائز سمجھتے تھے مگر یہ رائے منصفانہ نہیں۔ انصاف یہ ہے کہ اس معاملے میں علما کو اختلاف سرسید کے مذہبی عقائد سے یا پھر انگریزی تمدن سے تھا۔ ان کو انگریزی تعلیم سے اختلاف نہ تھا۔ لیکن چونکہ سرسید انگریزی تعلیم پھیلانیوالے تھے اس لئے یہ معاملہ الجھ کر رہ گیا اور بہت سے مغالطے پیدا ہو گئے[۱]۔ سرسید انگریزی تعلیم پھیلانے میں حق بہ جانب تھے۔ مگر انگریزی تمدن کے متعلق ان کے خیالات تعلیمی منصوبوں سے کچھ اس طرح مل گئے تھے کہ اختلاف بالکل قدرتی تھا۔ اسی طرح سرسید نے عربی تعلیم اور قدیم مدارس کے خلاف تہذیب الاخلاق میں بہت سخت مضامین لکھے۔ اس سے بھی ان کے خلاف فضا پیدا ہوئی تعلیم نسواں کے متعلق سرسید کے خیالات وہی تھے جو اس وقت کے عام مسلمانوں کے تھے۔ البتہ لڑکوں کی تعلیم کے متعلق وہ چاہتے تھے کہ ان کا علمی معیار وہی ہو جو کیمبرج اور آکسفورڈ وغیرہ میں ہے۔ اس کیلئے انہوں نے تمام عمر جدوجہد کی۔ سرسید احمد خان کے افکار نے ان کے زمانے کی تقریباً سبھی علمی اور ادبی تحریکوں پر اثر ڈالا، سیاست اخلاقِ اجتماعی تعلیم، تاریخ، عقیقیات، سیرت، مذہب غرض تمام شعبہ ہائے تحریر ان سے متاثر ہوئے۔ ان سب موضوع میں ان کی منصفانہ قابلیت ثابت شدہ اور تسلیم شدہ ہے، مگر بنظرِ غائر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کی تحریری سرگرمیوں کے محور صرف دو ہیں، اول دینی

---

[۱] اس کیلئے شیخ محمد اکرام کی کتاب موجِ کوثر کے علاوہ رسالہ امداد الآفاق از حاجی امداد علی (یونیورسٹی لائبریری)

مباحث دوم اجتماعی مسائل جن میں سوسائٹی کی تعلیم، اصلاح اور ترقی شامل ہے
ان کی علمی اور ادبی حیثیت دوسرے درجے پر آتی ہے اگرچہ رتبہ کے لحاظ سے
وہ دوسرے درجے کے ادیب نہیں، اسی سبب سے ہم سب سے پہلے ان کی دینی
تصانیف کا تجزیہ کرتے ہیں۔

ان کی اہم دینی تصانیف ..... ہیں خطباتِ احمدیہ، تبیین الکلام اور
تفسیر القرآن ..... ان کے علاوہ انہوں نے دینی مباحث پر متعدد مضامین اور
رسالے لکھے ہیں، جن میں سے بیشتر رسالہ تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئے۔

خطباتِ احمدیہ

سرسید کی تمام تصانیف میں سے خطباتِ کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ اس
کی تصنیف کی تحریک سرچشمہ ان کی عقیدتِ رسولؐ اور بے پناہ جذبۂ محبت
ہے، اس کتاب سے سرسید کی کوئی ذاتی یا سیاسی غرض وابستہ نہیں کی جا سکتی۔ اس
میں سر ولیم میور کے ان اعتراضات کا جواب ہے، جو انہوں نے اپنی کتاب ......
LIFE OF MOHAMMAD میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر کئے تھے۔ سرسید
نے یہ کتاب انگلستان میں بیٹھ کر لکھی۔ انہوں نے ایک خط لکھا ان دنوں ذرا قدرے
دل کو شورش ہے ولیم میور صاحب کی کتاب کو میں دیکھ رہا ہوں، اس نے دل
کو جلا دیا اور اس کی ناانصافیاں دیکھ کر دل کباب ہوگیا[۵]" اس کیلئے سرسید نے

۵؎ خطوط سرسید۔ خط بنام سید مہدی علی

جو کچھ کیا۔ اس کی تفصیل ان کے خطوط میں موجود ہے۔ انہوں نے لکھا۔ کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ ہو جائے اور میں فقیر بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے۔" پھر لکھا مواعظ احمدیہ کے لکھنے میں شب و روز مصروف ہوں۔ اس کے سوا کچھ خیال نہیں۔ جانا آنا ملنا جلنا سب بند ہے۔

یہ کتاب اس زمانہ میں تصنیف ہوئی جب سر ولیم میور صوبے کے حاکم اعلیٰ تھے۔ اس حاکم کا خوف کسی طرح مانع نہیں آیا۔ خطبات کی تالیف میں مصروف خدمتِ علم کا مقصد کم ہے۔ ضمیر اور عقیدت کی اطاعت زیادہ ہے۔ اسی صمیمیت اور خلوص کے سبب ہم اس کتاب کو ان کی سب تصانیف میں بلند ترین درجہ دینے پر مجبور ہیں۔

خطبات کے مصنف کو اعلیٰ تحقیقات کا دعویٰ نہیں۔ تاہم اپنے وسائل کی حد تک اسمیں تحقیق کی کمی بھی نہیں۔ اس کتاب کو ہم باقاعدہ سوانح عمری بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہ مختلف مضامین کا مجموعہ ہے جس میں سوانح (بارہ برس تک) کے علاوہ دوسرے مباحث مثلاً عرب کا جغرافیہ، انجیل کی بشارتیں، معراج وغیرہ کی حقیقت بھی موجود ہے۔ اس میں سیرت (آنحضرتؐ کی حیاتِ پاک) کے اصول سے عالمانہ بحث ہے۔ جدید زمانے میں باقاعدہ طور پر شاید سب سے پہلے سرسید ہی نے سیَر کے اصول اور مبادی پر نظر ڈالی ہے۔ یہ بھی اردو میں ان کی اوّلیات میں سے ہے۔ سرسید نے خطباتِ احمدیہ لکھ کر جن علمی اصولوں کی بنیاد رکھی، یا جن رجحانات کو ترقی دی ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ سیرت کے مآخذ کی تنقید اور چھان بین۔

۲۔ انجیل وغیرہ سے قرآن کی صداقت کے ثبوت پیش کرنا۔
۳۔ عرب کے جغرافیائی حالات اور نسلی معلومات کی تحقیق۔
۴۔ تحقیق علمی میں مغربی مصنفوں کی کتابوں سے فائدہ اٹھانا۔
۵۔ اسلام کی تمدنی حیثیت کا مطالعہ۔

سرسید کی اس کوشش نے علم کے دائرے میں مشرق اور مغرب کے فصل کو کم کیا۔ اپنے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب پر بھی ہمدردانہ نظر ڈالنے کی دعوت دی، اور حقائق تک پہونچنے کیلئے عقل اور مشاہدے کے استعمال کی حوصلہ افزائی کی۔

سرسید کے یہ رجحانات بعد میں بہت نمایاں ہو گئے مگر ان کی داغ بیل اس زمانہ میں پڑ گئی تھی۔ البتہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی تفسیر القرآن کے برعکس (جو آخری زمانے کی تصنیف ہے) خطبات میں روایات کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اور عقلی دلائل سے زیادہ حدیث و قرآن کی سند لاتے ہیں۔

سرسید کا طریق بحث اس کتاب میں بھی مناظرانہ نہیں حق پسندانہ ہے نیچر سے دلچسپی کے آثار اس کتاب میں بھی کافی ہیں۔ دین کے قطعی اصولوں پر بحث و تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔

تبیین الکلام

سرسید کی یہ تصنیف اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس کے ذریعے انہوں

نے تقابلِ مذاہب کی منصفانہ اور حق پسندانہ تحریک کو ابھارا۔ دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں پر معترضانہ نظر ڈالنے کا جو طریقہ رائج تھا اس کو یکسر بدل دیا اور بائیبل کی یہ تفسیر لکھ کر بتایا کہ تمام مذہبی کتابیں اصولی لحاظ سے ایک ہی سرچشمۂ فیض سے جاری ہوئی ہیں۔

انسانیات (HUMANITIES) کے مطالعہ کے سلسلہ میں سرسید کی یہ کتاب ایک قابلِ قدر علمی کوشش ہے۔ اس کے آخر میں جو علمی ضمیمے ہیں ان سے اس کی اہمیت اور بھی زیادہ ہوگئی ہے۔

ہجری اور عیسوی سنوں اور مہینوں کے درمیان مطابقت دکھاکر ایک ضمیمے میں ان کی تقویم پیش کی ہے[۵] ان سب کوششوں سے سرسید کے ذہن کی دشوار پسندی اور "خاراشگافی" کے ثبوت ملتے ہیں، وہ عظیم الشان اور نمایاں کاموں کی تکمیل کیلئے طبعاً آمادہ رہتے ہیں: "کوہ کنی" ان کا خاصۂ طبعی تھا ——— تبیین الکلام بھی "کوہ کنی" سے کم کارنامہ نہیں۔ جب ہم اس کے PLAN پلان یا منصوبے کی مشکلات پر غور کرتے ہیں تو سرسید کی ہمت اور اولوالعزمی پر حیرت ہوتی ہے۔

تبیین الکلام کی فکر روح کے تقریباً وہی خصائص ہیں، جو ان کی دوسری تصانیف کے ہیں۔ مگر اس میں وسعتِ مشربی اور وسیع الخیالی کی لہر کچھ

---

۵ یہ اس طرح کی چیز ہے جس طرح (W. HAIG) کی جدول یا WISTERFIELD کی تقابلی جدولیں ہیں۔

زیادہ تیز ہے۔ اس میں ماحول سے مصالحت کا جذبہ بھی کچھ زیادہ کارفرما ہے اور عقل و فطرت پر اعتماد بھی زیادہ ہے، مگر ایک بات یہ ہے کہ سرسید نے موجودہ بائیبل کو لائق اعتماد اور مستند قرار دے کر اپنی گراں قدر سعی کی اہمیت خود کم کر دی ہے۔ اس سے یہ کمزوری پیدا ہو گئی ہے کہ علومِ اجتماعی کے مقابلے میں جو اعتراض بائیبل پر وارد ہوتے ہیں وہ قرآن پر خود بخود وارد ہو جاتے ہیں یہ عقل اور نیچر پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کا نتیجہ ہے۔

تبیین الکلام کی علمی اہمیت یہ ہے کہ اس کے ذریعے قدیم جغرافیہ و تاریخ کے مطالعے کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ بائیبل کے اشخاص اور مقامات کی چھان بین کا یہ فائدہ ہوا کہ قرآن مجید کے مقامات کی چھان بین کی طرف توجہ ہوئی ہے چنانچہ سید سلیمان ندوی کی کتاب ارض القرآن اسی تحریک کی مرہونِ منت ہے سید نواب علی کی کتاب صحفِ سماوی، اور ندوۃ المصنفین کی اسی طرح کی چند کتابیں اسی خیال کا ردِ عمل ہے۔

ادبی لحاظ سے تبیین الکلام کی یہ خصوصیت نظر آتی ہے کہ اس کے فقرے بہت لمبے ہیں۔ جن میں دلیل کے طویل سلسلے بڑے منظم طریق سے باہم مربوط کر دیئے گئے ہیں۔ حروفِ ربط اور عطف و اتصال کے حروفِ شرط و استدلاک کا بڑا استعمال ہے۔ اس تصنیف میں سرسید کا ذہن بڑی فکری تنظیم اور منصوبہ بندی سے چلتا ہے اس میں دماغ کا عمل اور ورزش بہت زیادہ ہے۔

تفسیر القرآن

تفسیر القرآن سرسید کی آخری تصنیف ہے۔ اس لحاظ سے ان پختہ خیالات و رجحانات کی ترجمان ہے، جن تک سید صاحب اپنی آخری عمر میں پہونچکر قائم ہو گئے تھے۔

اس تفسیر میں روایات سے بغاوت اپنی آخری حد تک پہونچ جاتی ہے اس میں اصول طریق کار اور نصب العین ——— سب کچھ پرانی تفسیروں سے مختلف معلوم ہوتا ہے، انہوں نے ان بحثوں کو نظر انداز کر دیا ہے، جن کی (ان کی رائے میں) دورِ حاضر کو ضرورت نہیں۔ اس تفسیر میں ان کے افکار کا محور یہ ہے کہ دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی سب کچھ (حدیث اجماع اور قیاس) اصولِ دین بھی شامل نہیں۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ اسلام کا کوئی مسئلہ عقل اور اصولِ تمدن کے خلاف نہیں۔ اس تفسیر میں سرسید نے قرآن مجید کے جغرافیائی اور تاریخی عقیدوں کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور ان مسائل کو جن کے متعلق دورِ جدید کو کچھ اعتراضات تھے، عقل، فطرت اور تمدن کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ سرسید نے ناسخ منسوخ، معراج جسمانی جہاد سود غلامی، تعداد ازدواج آدم اور ابلیس کی کہانی، ملائکہ اور جنات، وفاتِ مسیح، رویت باری وغیرہ کے متعلق جمہور کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

سرسید کی دوسری دینی تصانیف کی طرح یہ تفسیر بھی مقبول نہیں ہو سکی مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس تصنیف نے آگے چل کر تحریکِ مطالعۂ قرآن اور عام افکارِ دینی پر بڑا اثر ڈالا۔ مجموعی لحاظ سے سرسید

کے نام سے کوئی جماعت یا فرقہ منسوب نہیں۔ مگر ان کا دینی نظریہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف اسلامی فرقوں کے عقائد کا جزو بن گیا ہے۔ چنانچہ ان کے بہت سے جدید مدرسہ ہائے فکر خصوصاً احمدیت اور اہلِ قرآن وغیرہ کے نظام میں جگہ پا چکے ہیں، مگر ان سب سے اہم تر بات یہ ہے کہ دینی مباحث میں عقلی اور تمدنی اصول کی پیروی یا استعمال ان کا وہ اصول ہے جس سے ان کے موافق اور مخالف سبھی متاثر ہوئے۔ چنانچہ اس کے گہرے اثرات بیان القرآن (مولانا محمد علی جماعت احمدیہ لاہور) بیان القرآن (مولانا احمد دین امتِ مسلمہ) تذکرہ (عنایت اللہ خاں مشرقی) تفسیر الیوبی (حکیم احمد شجاع) یہاں تک کہ ترجمان القرآن (مولانا ابو الکلام آزاد) میں نمایاں طور پر موجود ہیں، سرسید کے اپنے زمانہ میں تفسیر حقانی اور اس قسم کی دوسری کوششیں تفسیر سید کی تردید میں ظہور میں آئیں مگر ان میں بھی ردِ عمل کے اثرات پائے جاتے ہیں۔

بہر حال تفسیر سرسید افکارِ دینی کے نقطۂ نظر سے ایک انقلاب آفرین تصنیف ہے۔ جس نے آئندہ کے رجحانات کے بدلنے اور ڈھالنے میں بڑا حصہ لیا۔ سید صاحب کی دوسری کتابوں کی طرح اس تفسیر نے دینی بحث و نظر کو روحانی سمت سے ہٹا کر عقلی سمت کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس رجحان کو ترقی دی ہے کہ زندگی کی مادی قدریں ہی قابلِ اعتنا ہیں، باقی جو کچھ ہے ضمنی ہے۔

سرسید کے اس نقطۂ نظر سے ان کے اپنے رفقا نے بھی اختلاف کیا۔ چنانچہ مولوی چراغ علی کے سوا ان کے اکثر ہم کار شبلی، محسن الملک نذیر احمد، مولوی سمیع اللہ وغیرہ ان سے الگ رائے رکھتے تھے[1]

[1] اگلے صفحہ پر

سر سید کے اس نقطۂ نظر کا قوی ترین مخالفانہ ردِعمل علامہ اقبال کے تصورات کی صورت میں ظاہر ہوا جن کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ حقائق کا کامل ادراک عقل سے نہیں بلکہ وجدان اور خاصۂ مذہبی سے ممکن ہے۔

تفسیر القرآن بحث و نظر کے اعتبار سے مربوط اور منظم اور اسلوب بیان کے نقطۂ نظر سے دلچسپ اور اطمینان بخش تصنیف ہے۔ اس میں مذہبی اور علمی اصطلاحات کی وہ بھرمار نہیں جو عام طور پر تفاسیر میں ہوا کرتی ہے۔ اسمیں انہوں نے بائیبل کے بیانات سے فائدہ اٹھایا مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی تحریک کو ایک قدم اور آگے بڑھایا ہے۔

سر سید کی تاریخ سے دلچسپی

ہندوستان میں افکار و تصورات کے سلسلے میں اگرچہ سر سید کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے عقائد دینی کی عمارت کو نئی بنیادوں پر کھڑا کرنے کی کوشش کی لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے دین کے علاوہ علم و فن کے بعض دوسرے شعبوں میں بھی دلچسپی لی۔ اور ان کی ترقی اور توسیع کیلئے مجتہدانہ قدم اٹھائے۔ اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے

لے اس کیلئے ملاحظہ ہو میرا مضمون سر سید کے ہم خیال علما کے دینی نظریے [illegible]

ان کی تاریخ نگاری کا ذکر کرتے ہیں ۔

اگرچہ علم تاریخ اور آثار قدیمہ کی تحقیق کا ذوق مسلمانوں کا خاص ورثہ ہے اور اس لحاظ سے سرسید کا تاریخ کی طرف از خود توجہ کرنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں مگر اس خاص علمی شاخ کی طرف انہیں جو تحریک اور توجہ ہوئی ۔ اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ملک میں کچھ مدت سے انگریز حاکموں اور مصنفوں کے زیر اثر آثارِ قدیمہ کی تحقیق و انکشاف کی ایک خاص تحریک چل رہی تھی ۔ جس کی وجہ سے سید صاحب کے تاریخی ذوق کو یقیناً تقویت ملی ۔ آگرہ کالج (جو دہلی کالج کی طرح اور اس سے بھی پہلے) اس زمانے کا ایک باوقار علمی مرکز تھا ۔ اس کے چند لائق طالبانِ علم نے آگرہ کی عمارتوں پر مفید اور پر از معلومات رسالے مرتب کیے تھے ۔ مثلاً تفریح العمارات" یا عماراتِ مستقر الخلافت" وغیرہ ۔ یہ رسالے فارسی میں تھے ۔ اسی طرح انگریزی میں لزلی سٹیفن نے دہلی کے آثارِ قدیمہ پر کتاب لکھی اور کننگھم نے بھی اسی موضوع پر خامہ فرسائی کی ان سب کتابوں نے ملک میں علمی سرگرمیوں کی ایک نئی تحریک اٹھا دی تھی ۔ سرسید بھی متاثر ہوئے ۔ تاریخ نگاری کی اس عام تحریک سے قطع نظر سرسید کا تاریخی ذوق کسی حد تک موروثی بھی تھا ان کے اسلاف قلعہ معلی سے وابستہ تھے ۔ اس سبب سے درباری مذاق کی اکثر چیزوں سے (جن میں تاریخ بھی شامل ہے) ان کا تعلق خاندانی روایات کے زیر اثر بھی تھا اس تعلق کی یادگار جامِ جم نام کا ایک رسالہ ہے ۔

سید صاحب کی تاریخ سے دلچسپی اس وقت تک برابر قائم رہی جب تک ان کی زندگی میں جدید سیاسی مذہبیت کا رنگ کچھ زیادہ گہرا نہ ہوا ۔ ابتدائی

زمانے میں بھی مذاہب کے مباحث سے ان کو دلچسپی تھی مگر اس کا رنگ مختلف تھا (جیسا کہ کسی دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے) سید صاحب کا ذہن اور ان کی تخلیقی صلاحیتیں تاریخ کیلئے موزوں تھیں۔ اگر وہ بہت بڑے مورخ نہیں بن سکے تو اس کا سبب یہ ہے کہ حالات و واقعات نے انہیں دوسرے مشاغل کی طرف متوجہ کر دیا۔ یہ مسلم ہے کہ انہیں گبنن کی کتاب "زوالِ سلطنت روم" بہت پسند تھی۔ اسی وجہ سے انہوں نے اس کا اردو ترجمہ کرایا (جس سے شبلی نے بھی استفادہ کیا تھا) اس سے بھی ان کے تاریخی ذوق کا پتہ چلتا ہے۔ سرسید نے اپنی ان صلاحیتوں سے خطباتِ احمدیہ کے علاوہ بائیبل اور قرآن مجید کے تاریخی حصوں کی ترتیب میں بھی بڑا فائدہ اٹھایا ہے مگر یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ تاریخ کی تعمیری اہمیت اور افادیت پر پورا پورا یقین نہ رکھتے تھے۔ اس کا اظہار ان کے اس دیباچے سے ہوتا ہے جو انہوں نے المامون (شبلی) کی اشاعتِ ثانی کیلئے اکتوبر ۱۸۸۹ء میں لکھا۔ تاریخ کو احیاءِ قومی کا ذریعہ بنانے کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ بزرگوں کے قابلِ یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور برا دونوں طرح کا پھل دیتا ہے ان کا یہ خیال روایات کے متعلق ان کے عام نقطۂ نظر کے عین مطابق ہے۔ سرسید تاریخ نگاری میں بھی مقاصد اور ضروریاتِ وقتی کی احتیاط کے قائل تھے۔ اسی وجہ سے انہوں نے شبلی کو الفاروق کی تصنیف سے روکا تھا۔ اور ایک خط میں لکھا تھا۔ ہم دعا کرتے ہیں۔ کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ اس سلسلے میں سرسید اور نواب عماد الملک کے درمیان بھی خط و کتابت ہوئی۔ سرسید کو احتیاط یہ تھی کہ کہیں اس سے

فرقہ کی جنگ مشتعل نہ ہو جائے۔ اور ان مقاصد کو نقصان نہ پہونچ جائے، جو مدرستہ العلوم سے وابستہ تھے۔ بہرحال غرض یہ ہے کہ سرسید تاریخ کے متعلق وہ اعتقاد نہ رکھتے جو مثلاً شبلی کو تھا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تاریخ جدید نقطۂ نظر کی راہ میں رکاوٹ بھی ثابت ہو سکتی ہے۔

المامون کے دیباچے سے تاریخ نگاری کے فن کے متعلق سید صاحب کے خیالات کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔ انہوں نے جہاں شبلی کی تاریخ نگاری کے اصولوں کی (یعنی واقعات تاریخی کے اسباب کا کھوج لگانا ــــ بادشاہوں کے اچھے یا برے سب کاموں کا درج کرنا واقعات سے زیادہ معاشرت پر زور دینا وغیرہ وغیرہ) تائید بلکہ تحسین کی ہے وہاں انہوں نے دو اصولوں پر بڑا زور دیا ہے۔ اوّل یہ کہ پرانی تاریخ کو جدید مذاق کے مطابق از سرِ نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے، دوم یہ کہ ہر فن کیلئے زبان کا طرزِ بیان جداگانہ ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ) اور ناول میں تاریخانہ طرز کیسی ہی فصاحت و فراغت سے برتا گیا ہو۔ دونوں کو برباد کرتا ہے۔ سرسید کے نزدیک میکالے کی تاریخ نگاری کا طرز پسندیدہ نہ تھا کیونکہ اس کا طرزِ ادا شاعرانہ تھا۔ سرسید تاریخ کے طرزِ بیان میں بھی سادگی کو اہمیت دیتے ہیں اگرچہ دلچسپی بھی تاریخی طرزِ بیان کا ایک عنصر ہے۔ تاریخ کے سلسلے میں سرسید کو سب سے زیادہ ہندوستان کی تاریخ سے لگاؤ تھا۔ انہوں نے ابوالفضل کی آئینِ اکبری کی تصحیح کی، اور اس پر حواشی لکھے جن کے مطالعہ سے ان کے ذوقِ تحقیق اور کاوش و جستجو کی عادت کا دل پر گہرا نقش قائم ہوتا ہے:

مولانا حالی نے حیاتِ[1] جاوید میں اس کی تفصیل دی ہے جس سے سرسید کے صحیح تاریخی نقطۂ نظر[2] اور ان کی دشوار پسندی کا اندازہ ہوتا ہے۔ آئین کے علاوہ سر سید نے تزکِ جہانگیری[3] اور ضیا برنی کی تاریخ[4] فیروز شاہی کے صحیح ایڈیشن بھی شائع کئے۔ تاریخ میں سید صاحب کی اوریجنل تصانیف کچھ زیادہ نہیں زمانۂ قیامِ بجنور میں انہوں نے تاریخ سرکشیٔ بجنور کے نام سے ایک بیان واقع اور عام اسباب و بغاوتِ ہند پر ایک رسالہ لکھا جس میں ان کی واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کے اچھے نمونے پائے جاتے ہیں۔ وہ جزئیات و تفصیلات کو منظم اور مرتب کرنے کا فن خوب جانتے تھے اور ان کی فراوانی سے کبھی اکتاتے نہیں تھے اس کا اظہار ان کی اہم ترین تاریخی اور آثاری تصنیف آثار الصنادید میں بھی ہوا ہے جو ان کے اولین کارناموں میں ہے۔

---

۱ علی گڑھ سنہ ۱۹۲۲ء ایڈیشن ص ۴۲۳

۲ غالب نے منظوم تقریظ میں (جسے سید صاحب نے قبول نہیں کیا تھا) سرسید کی اس کوشش کی صحیح داد نہیں دی تھی مگر حق یہ ہے کہ یہ بھی منجملہ اور باتوں کے مرزا غالب کی الوالعجبی تھی۔ اور جیسا مولانا حالی نے لکھا ہے اس معاملہ میں مرزا کی رائے درست نہ تھی۔

۳ طبع علی گڑھ۔ سرسید پرائیویٹ پریس (۱۸۶۴ء و ۱۲۸۱ھ)

۴ طبع کلکتہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال۔ ۱۸۶۲ء

آثار الصنادید ۱۸۴۷ء

آثار الصنادید میں دہلی اور مضافاتِ دہلی کی عمارتوں کا مفصل حال ہے مولانا حالی کا بیان ہے کہ سرسید نے اس کتاب کی تالیف میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں اور بڑی مشقتوں سے اس کیلئے مواد جمع کیا۔ انہوں نے قطب صاحب کی لاٹ کے بعض بلند کتبوں کو پڑھنے کیلئے ایک چھینکا بنوا رکھا تھا جسمیں بیٹھ کر وہ ہر کتبے کا چربہ اتار لیا کرتے تھے۔ یہ کام کس قدر وقت طلب اور صبر آزما ہے اس کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے۔ مولانا حالی نے ان کی حالت کی تصویر ابو تمام کے اس شعر میں کھینچی ہے۔

وَ یصعدُ حتی یظن الورٰی

بانَ لہٗ حاجۃ فی السمَاء

(یعنی وہ اس شوق سے) اوپر چڑھ رہا ہے کہ لوگ گمان کرنے لگتے ہیں کہ اس کو آسمان پر کچھ کام ہے۔

سرسید جس زمانے میں اس کتاب کی ترتیب میں مصروف تھے۔ مولانا امام بخش صہبائی اس زمانے میں ان کے ہمدم و رفیق تھے۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ آثار الصنادید صہبائی کی تصنیف ہے۔ جہاں تک ہم نے تحقیق کی ہے اس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آثار الصنادید سید صاحب ہی کی تالیف۔ اس میں صہبائی ان کے شریک ہو سکتے ہیں۔ مگر اس صورت میں بھی شریک غالب سرسید ہی تھے۔

بہرحال یہ اہم کتاب جس میں دہلی و مضافات دہلی کی عمارات کا حال

درج ہے پہلے پہل ۱۸۴۷ء[1] میں شائع ہوئی۔ اس کے پہلے ایڈیشن میں چار باب تھے۔

پہلا باب	شہر کے باہر کی عمارتوں کا حال
دوسرا باب	قلعہ معلیٰ کی عمارتوں کا بیان
تیسرا باب	خاص شہر شاہجہاں آباد کے حال میں
چوتھا باب	دلی اور دلی کے لوگوں کے بیان میں

دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۴ء میں شائع ہوا۔ مگر اس اشاعت سے چوتھا باب خارج کر دیا گیا۔ آج جب کہ عصری اکتشافات ترقی کے بلند مرحلے پر پہونچ چکے ہیں اور ہندوستان کے آثار و عمارات کے متعلق بہت سی بلند پایہ کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ ممکن ہے ہم آثار الصنادید کی اہمیت کا صحیح اندازہ نہ لگا سکیں۔ مگر ماہرین فن اس حقیقت سے بے خبر نہ ہوں گے کہ آثار الصنادید انیسویں صدی میں شہر دہلی کے موضوع پر بہترین کتاب ہے جس کی قدر و قیمت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ سر سید کے معاصرین نے اس کو انتہائی وقعت کی نظر سے دیکھا چنانچہ اس کو مختلف زبانوں میں منتقل کرنے کی ایک سے زیادہ کوشش ہوئیں گارساں دی تاسی نے جس نے اس کا فرنچ زبان میں ترجمہ کیا ہے۔

---

[1] کتاب ۱۱ ستمبر ۱۸۴۶ء میں مکمل ہوئی۔ پہلا ایڈیشن سید صاحب کے اپنے مطبع سید الاخبار سے ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔

اپنے خطبات میں اس کا ذکر بہت شاندار الفاظ میں کیا ہے ۔ افسوس ہے کہ رابرٹس جو آثار الصنادید کی تصنیف کے وقت دہلی کے کلکٹر تھے، اس کا انگریزی ترجمہ مکمل نہ کر سکے۔ انہوں نے سر سید کے ساتھ مل کر اس کام کی ابتدا کر دی تھی مگر بوجوہ مکمل نہ ہو سکی ۔ اسی زمانے میں ایڈورڈ طامس جو دہلی کے سیشن جج تھے اس امر کے محرک ہوئے کہ کتاب کے پہلے ایڈیشن میں اصلاح و ترمیم کی جائے۔ چنانچہ سر سید نے انہی کے مشورہ سے دوسرا ایڈیشن تیار کیا ۔ آثار الصنادید یورپ میں بہت مقبول ہوئی ۔ چنانچہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی نے ۱۸۶۴ء میں سر سید کو اسی کتاب کی بنا پر اعزازی ممبر مقرر کیا ۔

آثار الصنادید کے دونوں ایڈیشنوں میں زبان و بیان کا بڑا فرق نظر آتا ہے ۔ اس سے اردو نثر کے ارتقا کا پتہ چلتا ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۴۷ء میں اردو نثر پر سہ نثر ظہوری اور انشائے ابوالفضل کا گہرا سایہ پڑا ہوا ہے۔ لیکن سات سال بعد یعنی ۱۸۵۴ء میں ہم اسے انگریزی نثر اور انگریزی انشا پردازی کے اثرات سے متاثر پاتے ہیں ۔ اب بے ضرورت تکلف رنگینی اور فارسیت کی بجائے نثر میں سادگی، سلاست اور بے ساختہ پن صاف دکھائی دیتا ہے ۔ غرض آثار کی دونوں اشاعتوں کے درمیان نثر اسلوب میں یکایک جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے میں گوناگوں اندرونی اور بیرونی اسباب کی وجہ سے اردو نثر ترقی کے قدم جلد جلد اٹھا رہی تھی ۔ اس کی تفصیل کچھ آگے چل کر آئے گی ۔

سطور بالا میں یہ ذکر آچکا ہے کہ آثار الصنادید کی دوسری اشاعت

کے وقت کتاب کا چوتھا باب حذف کر دیا گیا تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجویز ایڈورڈ ٹامس کی تجویز سے کی گئی ہوگی جو اشاعت ثانی کے وقت سرسید کے مشوروں میں شریک تھے۔ اس میں مصلحت غالباً یہ تھی کہ یہ کتاب صرف آثار و عمارات کے بیان کیلئے مخصوص ہو جائے اور مشاہیر کا تذکرہ چونکہ ان میں بے جوڑ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کتاب سے خارج کر دیا جائے اور ہمارے نزدیک موضوع اور غرض و غایت کے خیال سے یہ عذر معقول بھی ہے مگر پھر بھی یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ کتاب کا چوتھا باب اپنے مطالب کے اعتبار سے بڑا قیمتی باب ہے کیونکہ اسمیں زمانے کے مشاہیر کا مستند حال درج ہے اور ایک لحاظ سے دہلی مرحوم کے آخری دور کی یہ زندہ یادگاریں، پرانے ایوانوں کے شکستہ در و دیوار اور قدیم مسجدوں اور عمارتوں کے بوسیدہ گنبدوں اور چبوتروں سے کچھ کم اہم نہیں کیونکہ دہلی کے زوال پذیر عظمت کی یہ چلتی پھرتی نشانیاں جن میں مرزا غالب، نواب ضیاء الدین خاں، مفتی صدرالدین اور نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ جیسے مشاہیر شامل ہیں۔ شاہجہاں آباد کے انداز زندگی کا زندہ ثبوت مہیا کرتے ہیں۔

آثار کا یہ باب (اور وہ ایڈیشن جسمیں یہ شامل ہے) جواب کمیاب ہے[1] اس زمانے کی علمی اور ادبی تاریخ کے سلسلے میں ایک قیمتی دستاویز ہے آثار کی علمی قدر و قیمت کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں وہ سب خوبیاں

---

[1] حال ہی میں یہ باب دوبارہ شائع ہوگیا ہے۔

پائی جاتی ہیں جو کسی موضوع کی اوّلین کتابوں میں ہوا کرتی ہیں۔ اسی طرح اس میں وہ سب کمزوریاں بھی ہیں جن کا ہونا ابتدائی تالیفات میں بالکل قدرتی ہے۔ مثلاً اس میں بعض ایسے نظریات پائے جاتے ہیں جو جدید تحقیق کی روشنی میں بہت کچھ بدل چکے ہیں۔ مثال کے طور پر قطب صاحب کی لاٹ کے فن تعمیر میں ہندو اثرات کی موجودگی زیب النسا کی قبر کا مسئلہ زبانِ اردو کا شاہجہاں کے زمانے میں دہلی میں وجود میں آنا وغیرہ وغیرہ مگر حق یہ ہے کہ یہ سب مسائل اختلافی ہیں ان میں عالمانہ تحقیق اب بھی کسی فیصلہ کن مرحلے تک نہیں پہونچ پائی۔ اس لئے سرسید کی کوشش اور جستجو کو بھی قطعی طور پر بے محل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کو بہرحال اکتشافات کی مہم میں ایک اہم مرحلہ سمجھنا چاہیے بااین ہمہ خالص فن تعمیر کی اصولی بحثوں کے نقطۂ نظر سے آثار اہم فن کو شاید مطمئن نہ کر سکے گی ...... کیونکہ اس میں علمِ تعمیر کی فنی بحثیں بہت کم ہیں۔ اور عمارتوں کی محض تاریخ سے زیادہ بحث کی گئی ہے اور عمارات کی تقسیم فنِ تعمیر کے مختلف دبستانوں کے مطابق نہیں۔ اس میں عمارتوں کے نقشے اور خاکے مکمل اور تسلی بخش ہیں۔ مگر علمی اور فنی جزئیات اور تفصیلات نہیں پائی جاتیں۔ تاہم جو کچھ ہے اور جتنا کچھ ہے اس زمانے کے نقطۂ نظر سے بہت قابلِ قدر ہے۔ اور اپنے زمانے کے علمی معیار کی رو سے نیا اور عجیب ہے۔ ثبوت اس کا یہ ہے کہ اس زمانے میں یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ یورپ میں بھی جیسا کہ اس کے فرنچ ترجمے سے ظاہر ہوتا ہے یہ اس بات کا قابلِ تردید ثبوت ہے کہ اس زمانے

کے علما و فضلا کی رائے میں آثار الصنادید بعض ایسی معلومات کی حامل تھی جو نئی بھی تھیں اور مفید بھی۔

ناتمام تصنیفی کوششیں

سائنٹفک سوسائٹی کا تذکرہ اس سے پہلے آچکا ہے۔ اس کا ایک اہم مقصد علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ تھا۔ چنانچہ اس کے زیر اہتمام چالیس علمی اور تاریخی کتابوں کا ترجمہ ہوا مگر مستقل تصنیف و تالیف کا کام بھی سوسائٹی کے پیش نظر تھا۔ چنانچہ اس سلسلے میں دو کتابوں کی تالیف کا ذمہ خود سرسید نے لیا تھا ان میں ایک اردو کی نظم و نثر کی تمام مطبوعہ کتابوں کی فہرست (بطور مواد تاریخ بزبان اردو) کی ترتیب تھی۔ جن میں امور ذیل کی صراحت مدنظر تھی۔

نام کتاب۔ نام مصنف معہ مختصر حال۔ زمانہ تصنیف۔ کچھ عبارت بطور نمونہ طرز بیان[1] اور بعض مضامین کا خلاصہ۔ دگر سید صاحب کو اس فہرست کی ترتیب کی فرصت نہ ملی[2]

---

[1] تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو رسالہ اردو جولائی ۱۹۲۵ء

[2] بعد میں احسن مارہروی صاحب نے تاریخ نثر اردو کے نام سے ایک کتاب مرتب کی جس کا انداز جہت کچھ اس سے ملتا ہے سجاد مرزا بیگ صاحب نے الفہرست بھی لکھی جس میں نثر کے علاوہ منظوم ادب کی تفصیل بھی ہے۔

اس فہرست کے علاوہ ایک اردو لغات کی تدوین بھی سید کے پیش نظر تھی۔ انہوں نے اس کے چند اوراق بطور نمونہ لکھ کر علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں چھاپ بھی دیئے تھے، مگر دوسری مصروفیات نے انہیں اس اہم کام کی طرف متوجہ نہ ہونے دیا۔ اس لغت کیلئے سید صاحب نے مخففات[۱] کی جو فہرست تیار کی تھی وہ یہ ہے :

اسم : س ظرف مکان ۔ ظام

مذکر : م

مونث : ث ظرف زمان ظا ز

اس لغت کا جو نمونہ ہمارے پیشِ نظر ہے اس میں ایک خامی یہ نظر آتی ہے کہ اسمیں لفظوں کے اشتقاق اور اصل سے بحث نہیں کی گئی، یعنی یہ نہیں بتایا گیا کہ کوئی خاص لفظ کس زبان کا ہے اور اصل زبان میں اس کی کیا صورت تھی

اردو میں مضمون نگاری[۲] کی صنف کے بانی بھی سید ہی تھے ادب

۱؎ نمونہ ملاحظہ ہو رسالہ اردو اکتوبر ۱۹۳۷ء

۲؎ سرسید کے مضامین کیلئے تہذیب الاخلاق کے مضامین (ج ۲ شائع کردہ قومی دوکان لاہور) ملاحظہ ہوں سرسید کے آخری مضامین جن میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں شائع شدہ کچھ مضامین شامل ہیں لاہور ہی سے قومی دکان نے شائع کئے تھے۔ تہذیب الاخلاق ۱۸۷۰ء میں جاری

(باقی اگلے صفحہ پر)

کی یہ صنعت جس کا انگریزی نام ESSAY ہے یورپ ہی سے حاصل کی گئی ہے۔ یورپ میں اس کو ادبی نوع بنانے والا ایک اطالوی ادیب مان تاں تھا۔ انگلستان میں اس کو مقبول بنانیوالے کئی ادیب تھے جن میں بیکن اور ڈرائڈن اور آگے چل کر ایڈیسن اور سٹیل بھی تھے جن کے دو صحیفے سپیکٹر اور ٹیٹلر دنیائے ادب میں شہرت عام اور بقائے دوام حاصل کر چکے ہیں سرسید نے موخر الذکر دو ادیبوں سے بڑا اثر قبول کیا۔ چنانچہ تہذیب الاخلاق کے مقاصد کی تفصیل بیان کرتے وقت انہوں نے ان کا خاص ذکر کیا ہے۔

ہمارے اس پرچے (تہذیب الاخلاق) کی عمر سوا برس کی ہوئی اور ۶۳ مضمون اس میں چھپے۔ اب ہم کو سوچنا چاہیئے کہ ہم کو اس سے قومی تہذیب اور قومی ترقی حاصل ہونیکی کیا توقع ہے .... جب ہم کچھ اوپر ڈیڑھ سو برس کی دنیا پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ لندن میں بھی وہ زمانہ ایسا ہی تھا جیسا کہ اب ہندوستان میں ہے اور وہاں بھی اس قسم کے پرچے جاری ہوئے تھے .... خدا نے یہ کام لندن کے پیغمبروں اور سولرٹیئن

ہوا اور چھ سال تک برابر چلتا رہا پھر بند ہو گیا اس کے بعد پھر جاری ہو کر بند ہو گیا تیسری مرتبہ ۱۳۱۱ھ میں جاری ہو کر تین سال کے بعد بند ہوا (ملاحظہ ہو حیات جاوید حالی)

کے دیوتاؤں سر رچرڈ اسٹیل اور مسٹر ایڈیسن کی قسمت میں لکھا تھا (تہذیب الاخلاق ج ۲، ص ۴۴، ۴۴)

پھر ایک موقعہ پر لکھا ہم نے نامی یورپ کے عالموں ایڈیسن اور سٹیل کے مضامین کو بھی اپنے طرز اور اپنی زبان میں لکھا ہے جہاں کہ ہم نے اپنے نام کے ساتھ اے ڈی اور ایس ڈی کا اشارہ کیا ہے اور اپنی قوم کو دکھایا ہے کہ مضمون لکھنے کا کیا طرز ہے؟ اور ہماری زبان میں ان خیالات کو ادا کرنے کی کیا کچھ طاقت ہے .... اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سید صاحب نے انگریزی زبان کے ان نامور مضمون نگاروں کے طرز کی تقلید کی کوشش کی چنانچہ کچھ مضامین ایسے بھی لکھے جن کو انگریزی کا ترجمہ یا چربہ سمجھنا چاہیئے۔ سید صاحب اس تقلید میں کامیاب ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اتنا بہر حال مسلم ہے کہ تہذیب الاخلاق کے اجرا کی تحریک انہی مذکورہ بالا پرچوں کے ذریعے ہوئی۔

سرسید کے مضامین تین طرح کے ہیں

اوّل ۔ خالص مذہبی اور دینی مضامین

دوم ۔ سیاسی مضامین

سوم ۔ اصلاح اخلاق و معاشرت سے متعلق مضامین۔

یہ یاد رہے کہ سید صاحب کے مضامین باقاعدہ ESSAY کی حد میں داخل نہیں ہو سکتے۔ مگر مضامین کی کافی تعداد ایسی ہے جن کو اس صنف [illegible]

مضامین ۔

تعصب تعلیم وتربیت ، کاہلی ، اخلاق ریا ، مخالفت ، خوشامد ، بحث وتکرار سولزیشن ، اپنی مدد آپ ، سمجھ ، گزرا ہوا زمانہ ، امید کی خوشی ، رسم ورواج کے نقصانات ، عورتوں کے حقوق ، انسان کے خیالات ، آزادی رائے ، تربیت اطفال سراب حیات ، خودغرضی اور قومی ہمدردی آخری پرچہ تہذیب الاخلاق ۔

ان سب مضامین میں ان کا اختصار قدر مشترک ہے ، جو ایک باقاعدہ مضمون کا بنیادی وصف ہے ۔ سرسید کے بعض مضامین میں ESSAY کی سی جزویت " اور ناتمامیت " بھی پائی جاتی ہے ، ایک اچھا مضمون اصولاً کسی مرکزی " موڈ " کا متقاضی ہوتا ہے ۔ جس کے اردگرد خیالات کا تار و پود خودبخود تیار ہوتا ہے ۔ اچھا مضمون کڑی منصوبہ بندی یا پہلے سے مرتب کئے ہوئے خیالات کا محتاج نہیں ہوتا اس کی تہیں خودبخود کھلتی جاتی ہیں ۔ سرسید کے بعض مضامین میں یہ خوبی پائی جاتی ہے ۔ مثلاً امید کی خوشی بحث وتکرار اور گزرا ہوا زمانہ ان مضامین میں یہ خوبی پائی جاتی ہے کہ ان میں معلومات یقینی کی بجائے تخیلات کا غلبہ ہے یوں تو سرسید کے مضامین کی معلوماتی سطح عموماً کرخت ہوتی ہے مگر اچھے مضامین میں وہ تصویریں اور خوشنما نقوش تیار کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں مثلاً مضمون سراب حیات میں صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے نہ ابتدا

پیدا ہوتا چلا جاتا ہے۔ تصویریں بنتی جاتی ہیں، نقوش ابھرتے جاتے ہیں۔
پڑھنے والے کا دل مضمون کی تہوں میں الجھتا جاتا ہے اور بات دل میں بیٹھتی
جاتی ہے۔ اور مجموعی تاثر پُر مسرت ہوتا ہے ...... یہ ایک عمدہ مضمون کی
بنیادی خوبی ہے اور یہ خوبی سید صاحب کے بعض مضامین میں مل جاتی
ہیں۔

بایں ہمہ سید صاحب کے اکثر مضامین میں بعض کمزوریاں ایسی پائی
جاتی ہیں جن کے سبب ان کو معیاری مضامین کی صف میں جگہ نہیں دی جاسکتی
اوّل تو ان کے عام مضامین طویل ہوتے ہیں پھر ان میں علمی و اصطلاحی معلومات کی
بھرمار اس حد تک ہوتی ہے، اور منصوبہ بندی اتنی سخت ہوتی ہے کہ مضمون
پُر لطف نہیں رہتے۔ علمی مقالات یا علمی بحث کے اعتبار سے ان پر کوئی اعتراض
نہیں ہوسکتا مگر مضمون کی سی شگفتگی ان میں نہیں پائی جاتی۔ اس کے
علاوہ سید کے مضامین میں بے حد سنجیدگی پائی جاتی ہے۔ اکثر مضامین
میں ان کی حیثیت معلم اخلاق کی ہے ادیب کی نہیں وہ اخلاقی اقدار کو مادی
منفعتوں اور مضرتوں کے حوالے سے پیش کرتے ہیں۔ وہ انسانی ضمیر کے حاسۂ
اخلاقی کو ابھار کر نیک و بد کا امتیاز نہیں سکھاتے اور زندگی کی وہ تصویریں
پیش نہیں کرتے جن کو دیکھنے کے بعد وجدان خود ہی فیصلہ کردے کہ نیکی
نیکی ہے اور بدی بدی۔

سید کے مضامین کی اس کمزوری کا سبب یہ ہے کہ وہ محض مصلح
ہیں انہوں نے [illegible]

کیا۔ اصولاً ادب اور اخلاق میں کوئی تضاد نہیں مگر اخلاق کی کھلی تلقین ایک غیر ادبی طریقہ خطاب ہے۔ انگریزی زبان کے بلند پایہ مضمون نگار پہلے ادیب تھے۔ پھر مصلح مگر سید صاحب سب سے پہلے مصلح پھر کچھ اور تھے اس ذمہ دار ان کی مقصدیت اور ان کے زمانے کا ماحول تھا۔

سید کے مضامین میں جو فلسفۂ اخلاق پیش ہوا ہے اس کی غایت "علیت" اور مقصدیت" ہے۔ ان کے نزدیک جو شے دنیاوی طور پر مفید نہیں وہ اچھی بھی نہیں تہذیب نفس اور مجلسی شائستگی ان کے ضابطہ اخلاق میں ایک اہم قدر ہے سرسید کے اخلاقی خیالات پر امام غزالی کی تعلیمات کا بھی عکس پڑا ہے مگر وہ امام غزالی کی صرف منطق اور عقلی تطبیق کے مدّاح معلوم ہوتے ہیں۔ غزالی کی روحانیت سے انہیں کوئی خاص دلچسپی معلوم نہیں ہوتی۔ اس منطق پسندی نے ان کے مضامین کو خشک بنا دیا ہے۔

کہنے کو سرسید کی مضمون نگاری ایڈیشن وغیرہ سے متاثر ہوتی ہے مگر ان کے مضامین میں وہ روح بہت کم ہے جو ایڈیشن کے اس مقولے میں ہے کہ میرا مقصد ہے:

"TO ENLIVEN MORALITY WITH WIT AND TO TAMPER WIT WITH MORALITY"

(یعنی سید کے الفاظ میں، میں اخلاق میں خوش طبعی کی جان ڈال دونگا اور خوش طبعی کو اخلاق سے ملا دوں گا۔ سرسید کے مضامین میں ظرافت کے انداز ضرور پائے جاتے ہیں۔ مگر وہ خوش طبعی جس سے طبیعت میں شگفتگی

پیدا ہوا اور شاذ و نادر ہی محسوس ہوتی ہے۔

سرسید کے مضامین میں تصورات اور معقولات کا غلبہ ہے۔ زندگی کی خوشنما اور دلچسپ تصویریں کم ہیں۔ وہ زندگی کے خیال انگیز اور دلچسپ مناظر کم پیش کرتے ہیں؛ اعمالِ انسانی اور ان کے مادی فوائد و نقصانات کی فہرستوں یا ان کی معقول توجیہات پر بہت زور دیتے ہیں وہ ہر چند نیچر کے دل دادہ ہیں اور استدلال میں اس سے فائدہ بھی اٹھاتے ہیں مگر نیچر کے وسیع مرغزاروں کی سیر نہیں کراتے۔

ان سب باتوں کے باوجود سرسید اردو کے اولین مضمون نگار ہیں اولین اس معنی میں کہ انہوں نے سب سے پہلے شعوری طور پر مضمون یا ESSAY کی صنف کو اختیار کیا اور براہِ راست انگریزی زبان کے مضمون نگاروں سے اثر قبول کیا اور آنیوالے مضمون نگاروں کیلئے شاہراہیں متعین کیں اور اسمیں کچھ شبہ نہیں کہ انہوں نے اپنے پرچہ تہذیب الاخلاق کے ذریعے ہندوستان کے تعلق میں (خصوصاً اردو کی سادہ نثر کی ترویج کے معاملہ میں) تقریباً ویسی ہی خدمات انجام دیں جیسی انگلستان میں ایڈیشن اور سٹیل نے اسپکٹیٹر اور ٹیٹلر کے ذریعے انجام دی تھیں۔ اگرچہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سرسید کی مضمون نگاری مذکورہ بالا ادیبوں کی مضمون نگاری سے کوئی خاص مماثلت نہیں رکھتی[۱] سرسید کو انگریزی مضمون

---

[۱] اس بحث کیلئے ملاحظہ ہو میرا مضمون سرسید کی مضمون نگاری رسالہ دستور لاہور اپریل ۱۹۵۴ء جلد ۲ شمارہ ۴

نگاروں میں سے اگر کسی سے کچھ مماثلت ہے تو وہ بیکن ہے جو انگریزی زبان میں مضمون نگاری کی صنف کا بانی ہے۔

سید کا اسلوب

اردو میں سرسید سے پہلے اسلوب نثر کے کم و بیش ۲ بڑے نمونے موجود تھے۔

۱۔ فارسی کے تتبع میں پُر تکلف اندازِ بیان۔

۲۔ فورٹ ولیم کالج کے اردو مصنفوں کا سادہ اور سلیس طرز۔

اردو میں پُر تکلف اندازِ بیان دکنی نثر میں ہی مل جاتا ہے۔ لسانی اعتبار سے ممکن کی نثر کی کچھ جداگانہ خصوصیات بھی ہیں۔ ان میں بڑی خصوصیت مقامیت اور لہجہ کی بدویت ہے اس کے باوجود دکنی دور کی بہترین کتاب سب رس (مصنفہ وجہی) اسلوبِ بیان کے اعتبار سے فارسی اسالیب کے اعتبار سے کامل تتبع کا پتہ دیتی ہے۔ دکنی نثر کے بعد فورٹ ولیم کالج تک جتنی نثری کوششیں ہمارے سامنے ہیں ان میں عموماً فارسی کا پُر تکلف انداز ہی غالب نظر آتا ہے تحسین کی نو طرزِ مرصع جو سب رس کے بعد لکھی جاتی ہے۔ اسی قدیم طرز میں ہے اور اسی طرز کا بہترین شاہکار ہے۔

اردو نثر کے پُر تکلف انداز کی چند خاص باتیں یہ ہیں:

۱۔ مقفیٰ فقرے۔

۲۔ صنائع بدایع کا استعمال۔

۳۔ موضوع کا خیالی بیان اور شاعرانہ طریق ادا۔

۴۔ خیالی موضوع کا غلبہ۔

اس قسم کی انشائیہ ادبی نثر کی تین بڑے میدان تھے۔ صفات نویسی[1] تقریظ نویسی[2] اور مکتوب نویسی[3] .... قصہ کہانی بیان کرنے اور تاریخ وسوانح لکھنے کا طریقہ بھی عموماً "انشائی" ہوتا تھا (اس سے ہم دکن کے مذہبی رسالوں کو مستثنیٰ قرار دے سکتے ہیں، جن میں خاص سادگی پائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں نے اس قدیم انداز کو ترک کیا چنانچہ انہوں نے بے ضرورت تکلفات سے نثر کو آزاد کرتے ہوئے مضمون مدعا کو طرز بیان کے مقابلہ میں مقدم رکھا اور سادہ سلیس عبارتوں کو رواج دیا۔ ان ادیبوں کا یہ بڑا کارنامہ ہے مگر انہوں نے ذات اور ماحول کی ترجمانی نہیں کی۔ کیونکہ ان کا ادب اپنے زمانے کی زندگی کے مسائل کا ترجمان نہ تھا۔ انہوں نے نہ شخصی مسائل کو ادب میں جگہ دی اور نہ اپنے زمانے کی پیچیدگیوں اور موضوعوں کو قابلِ توجہ خیال کیا۔

انہوں نے بس یہ کیا کہ قدیم موضوعوں کو نئے طرز بیان سے روشناس کر دیا۔ ان کا اہم کام یہ ہے کہ انہوں نے پر تکلف اسالیب فارسی سے اردو نثر کو آزاد کرتے ہوئے اسلوب میں جدید رجحانات کیلئے راستہ صاف کیا۔

مرزا غالب نے جو سرسید کے معاصر اکبر تھے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور اردو نثر کو خالص شخصی تجربات کا ذریعہ بنایا۔ انہوں نے مدعا نویسی پر

نہ صرف اصرار کیا بلکہ مدعا نویسی میں ادبی حسن بھی پیدا کیا۔ صنائع بدائع کے استعمال سے نہیں۔ مضامین و معانی کی روح اور شخصی جذبات کے بے تکلف اور سچے تموجات و ترشحات سے! غالب کی نثر در حقیقت اپنی جگہ ایک عظیم تجربہ تھا مگر یہ بھی کاملاً ذاتی اور شخصی تجربہ تھا۔ ان کی نثر میں جو کشش ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ان کے ذاتی تجربات کی روح بڑی خوش اسلوبی سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ زمانے کے تجربات کا عکس صرف اسی حد تک اس میں ہے جس حد تک وہ اپنے آپ کو سمجھتے تھے۔

یہ سرسید احمد خاں کا کارنامہ خاص ہے کہ انہوں نے اردو نثر کو اپنی زندگی کا ہی نہیں بلکہ اس وسیع معاشرہ کا ترجمان بھی بنایا جس کے وہ ایک مقتدر فرد تھے اس لحاظ سے سرسید ہی رہنمائے دور تھے۔

سید نے تہذیب الاخلاق کے ایک مضمون میں قدیم اسلوب کی برائیوں سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علم و ادب و انشا کی خوبی صرف لفظوں کو جمع کرنے اور ہم وزن اور قریب التلفظ کلموں کی تک ملانے اور دور از کار خیالات بیان کرنے اور مبالغہ آمیز باتوں کے لکھنے پر منحصر ہے۔ یہاں تک کہ دوستانہ خط و کتابت اور چھوٹے چھوٹے روزمرہ کے رقعوں میں یہ سب برائیاں بھری ہوئی ہیں۔ کوئی خط یا رقعہ ایسا نہ ہوگا جس میں جھوٹ اور وہ بات جو در حقیقت دل میں نہیں ہے مندرج نہ ہو۔ پس ایسی طرز تحریر نے تحریر کا اثر ہمارے دلوں سے کھو دیا ہے۔ اور ہم کو جھوٹی اور بناوٹی تحریر کا عادی بنا دیا

ہے ۔ مضامین تہذیب الاخلاق ۔ ج ۲ ص ۳۴۳ ۔ قومی دکان ایڈیشن

لاہور) سرسید کے یہ خیالات قدیم طرزِ نگارش کی تنقید بھی ہے اور نئے
اسلوبِ بیان کیلئے دستور العمل بھی، ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے
اسلوب میں کن کن باتوں کو مدنظر رکھا۔ اس بحث کو انہوں نے ایک جگہ خود بھی
واضح کر دیا ہے، چنانچہ اپنے اسلوب بیان کی خصوصیات سے بحث کرتے ہوئے
ایک اور موقعے پر لکھا ہے :۔

"جہاں تک ہم سے ہوسکا ہم نے اردو زبان کے علم و ادب کی ترقی
میں اپنے ناچیز پرچوں (یعنی تہذیب الاخلاق) کے ذریعے
کوشش کی۔ مضمون کی ادا کا ایک صاف اور سیدھا طریقہ اختیار
کیا۔ جہاں تک ہماری کج مج زبان نے یاری دی، الفاظ کی درستی
اور بول چال کی صفائی پر کوشش کی۔ رنگینیٔ عبارت سے (جو
تشبیہات و استعاراتِ خیالی سے بھری ہوتی ہے، اور جس کی
شوکت صرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہے اور دل پر کچھ اثر
نہیں ہوتا) پرہیز کیا۔ تُک بندی سے جو اس زمانے میں مقفیٰ
عبارت کہلاتی تھی ہاتھ اٹھایا۔ جہاں تک ہوسکا سادگیٔ
عبارت پر توجہ کی۔ اس میں کوشش کی کہ جو لطف ہو مضمون
کے ادا میں ہو۔ جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے
تاکہ دل سے نکلے اور دل ہی میں بیٹھے۔"

سرسید کی اس تحریر سے ان کے تصورِ اسلوب کے ساتھ ساتھ ان کے
اپنے اسلوبِ بیان پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ بہرحال ان کے خیالات کا خلاصہ

اسی قدر ہے کہ :

۱۔ تحریر سادہ ہونی چاہیئے۔

۲۔ لطف مضمون میں ہو نہ کہ ادا میں

۳۔ جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے، یعنی وہی مضامین ادا کیے جائیں جن میں سچائی ہو۔

مولانا حالی نے سرسید کی تحریر کی ان خصوصیتاً سے طویل بحث کی ہے ان کے نزدیک سید صاحب کی نثر کی اہم بنیادیں تین ہیں :۔ سادگی بے تکلفی اور بے ساختگی اور مدعا نویسی۔ انہی اوصاف کے مجموعے کو انہوں نے نیچرل طرزِ بیان سے تعبیر کیا ہے یعنی ایسا طرزِ بیان جو مصنف اور قاری دونوں کی طبیعت کے لیے مانوس ہوا ور اس میں آورد و تکلف اور بناوٹ کو دخل نہ ہو۔

سرسید کے اس طرزِ بیان کے بنیادی محرک دو ہیں اوّل :۔ ان کا تصوّرِ اسلوب جس کے بدلے میں مرزا غالب کی نثر کے علاوہ فورٹ ولیم کالج کے ادبی نمونوں اور مغربی نظریات نے تھوڑا تھوڑا حصہ لیا ہے۔ دوم :۔ ان کا عظیم الشان مقصدِ زندگی یا سیاسی اور تعلیمی مشن۔ ان دونوں اثرات کے ماتحت ان کی عام تحریروں میں وہ رنگ پیدا ہوا جسے مجموعی حیثیت سے سرسید کا رنگ

لہ ورنہ آثار الصنادید کی پہلی اشاعت کی نثر ان تکلفات سے پاک نہیں جن کے خلاف سید صاحب نے بعد میں بہت کچھ لکھا اور انکی ابتدائی کتابیں (اگلے صفحہ پر)

کہا جا سکتا ہے۔ ادب کے متعلق سید صاحب کا نظریہ افادی تھا۔ ان کے خیال میں ادب وانشا کا مقصد محض تفریح یا محض آرائش بیان نہیں۔ اگر ادب صرف تفریح اور آرائش کا نام ہوتا تو وہ شاید ادیب بننا اور کہلانا بھی پسند نہ کرتے۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے اپنی تحریروں میں "انشا" کو بڑی اہمیت دی مگر انھوں نے انشا کو محض انشا کیلئے اہمیت نہیں دی بلکہ معانی اور مطالب کیلئے ــــ ان کے نزدیک مضمون اور دل سے نکلا ہوا مضمون طرز ادا پر مقدم ہے کیونکہ مضمون کے بغیر طرزِ ادا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور مضمون کی نوعیت اور اس کے مقصد کے زیرِ اثر طرزِ ادا کا خود بخود فیصلہ ہو جاتا ہے گویا دوسرے الفاظ میں مضمون اپنے ادا کیلئے خود راستہ پیدا کر لیتا ہے۔

اس سے قبل یہ تذکرہ آچکا ہے کہ سرسید کے طرزِ تحریر پران کے مقصد نے بڑا اثر ڈالا ہے۔ اسی مقصد کے مدنظر مولانا حالی نے ان کو ایک رفارمر قرار دیا ہے، اور "رفارمر" وہ تھے بھی ...... مجلسی اور مذہبی دونوں طرح کے رفارمر ...... اس کے ساتھ ہی وہ ایک خاص سیاسی نظریے کے نقیب اور علمبردار بھی تھے۔ اس کی وجہ سے ان کی تحریروں میں جوش اور جذبہ و احساس کی کارفرمائی ہر جگہ نمایاں ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ ارادہ اور خواہش بھی صاف مترشح ہے کہ لوگ ان کے خیالات سے متاثر ہوں۔ اس کے سبب وہ بہت سے موقعوں پر ایک مدعی اور مناظر بلکہ واعظ اور خطیب بن جاتے

ان موضوعات سے خالی نہیں جبکہ سید صاحب بعد میں بہت مخالف ہو گئے تھے

ہیں۔

اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تحریروں میں ترغیب و تلقین کے ہمراہ اضطرار اور اضطراب کی ایک خاص کیفیت بھی عام طور پر نمایاں ہو گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں ادبی پرداخت اور بیان کی تنقیح و تہذیب کی طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی اور بقول حالی "ان کی حالت تو اس بے قرار آدمی کی سی تھی جو گھر میں آگ لگی دیکھ کر بے تابانہ ہمسایوں کو آگ بجھانے کیلئے پکارتا ہے۔ (حیاتِ جاوید) مقصد اور مشن کے لئے اس اضطراب کی وجہ سے اس کے ذہن کو وہ فراغت نصیب نہ ہو سکی جو فن میں جمال کے عنصر کی تخلیق میں ذہن کی معاون بنتی ہے۔

سرسید کی عام تحریریں اسی وجہ سے صناعی تکمیل سے محروم ہیں جو مثلاً شبلی اور حالی کی تحریروں کا خاصہ ہے .... مولانا حالی نے جس وصف کو "بے ساختگی" سے تعبیر کیا ہے وہ اس طرح کی بے ساختگی نہیں جو شبلی اور حالی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ سرسید کے بے ساختہ پن میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جو مذاقِ سلیم کیلئے خوشگوار نہیں، مثلاً ترکیبوں کا بھدا پن، الفاظ کا مجموعی لہجہ، فقروں کی کمزور شیرازہ بندی، فقرے کے اندر ناگوار لفظوں کی ناہموار خشت بندی، حروفِ ربط و عاطفہ کی بے آہنگ تکرار انگریزی الفاظ کا بے ضرورت اور بے محل استعمال —— یہ سب باتیں

ادبی پرداخت کی طرف سے ان کی بے اعتنائی کا نتیجہ ہیں۔ ان کی تحریروں میں بے ساختہ پن یقیناً ہے۔ مگر اس سے ان کی تحریر کا ادبی حسن کم ہو گیا ہے زیادہ نہیں ہوا۔

سرسید کی تحریریں مؤثر ہونے کے باوجود بعض اوقات بے لطف ہو جاتی ہیں۔ اثر و تاثیر کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کے خیالات میں خلوص اور سچائی ہے۔ یعنی "دل سے بات نکلتی ہے دل پر اثر کرتی ہے" مگر اس کے باوجود لطف کم ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کی عبارتوں میں لطافت اور نفاست کا عنصر بہت کم ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سرسید کا ذہن لطافت کی بجائے عظمت اور جسامت کا دلدادہ تھا۔ انہیں قوی ہیکل اور جسیم اشیا سے رغبت تھی۔ اس کا اظہار ان کے تمام اعمال اور کارناموں سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے انہوں نے زندگی میں عظیم الشان مقاصد کو مدِ نظر رکھا۔ شاہانِ قدیم کے عظیم الشان آثار کی سرگزشت اور اکبر کی عظیم الشان تاریخ ملک داری (آئینِ اکبری کی تصحیح و اشاعت) سے لیکر مدرسۃ العلوم "مسلمانانِ ہند کے قیام تک ان کی زندگی کے سب منصوبے عظیم و جسیم اور پر ہیبت ہی تو ہیں۔ ان کا ادب حسین ہو یا نہ ہو، مگر ان کے ادب کی جسمانی عظمت اور جسامت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا ذہن معمولی تراش خراش اور جزئیاتی آراستگی پر ادب پارے کے "جسم اور طول و عرض" کو ترجیح دیتا تھا۔ ان کے فقروں کی لمبائی اور پیراگرافوں کی رعب انگیز عظمت صاف صاف ان کے ذہن کی "جسامت پسندی" کا اظہار کرتی ہے۔ ان کے نزدیک سادگی اور تکلف دونوں اضافی باتیں ہیں۔ ان کا مقصود اصلی (غیر شعوری طور پر)

ادب پارے کی جسامت . . . . . یعنی اس کا طول و عرض ہے۔ آثار الصنادید (اشاعتِ اول) سادہ نہ ہونیکے باوجود "جسیم" ہے۔ اور تفسیر القرآن میں اگرچہ سادگی مدِ نظر ہے مگر منصوبہ کے لحاظ سے "جسیم" ہی ہے۔

بایں ہمہ سید کی تحریریں اثر آفرینی کے ذرائع سے خالی نہیں۔ صنائع بدائع سے انہیں ضرور چڑ تھی مگر قدرتی صنعت کاری کے آثار ان کے بیان میں موجود ہوتے ہیں۔ انہوں نے تشبیہہ، استعارہ تمثیل سے خالی کام لیا ہے۔ اور طنز و ظرافت اور مکالمہ کے انداز ان کی تحریروں میں جابجا پائے جاتے ہیں۔

سید کے بیان کی اس خصوصیت سے (جسے بے رنگی کہا جاتا ہے) وہ ہمہ رنگی بھی پیدا ہوتی ہے۔ جس کے سبب وہ ہر مضمون پر بے تکان اور بے تکلف لکھنے پر قادر تھے۔ چنانچہ انہوں نے تاریخ، فنِ تعمیر، سیرت، فلسفہ، مذہب، قانون، سیاسیات، تعلیم، اخلاقیات، مسائلِ ملکی، وعظ و تذکیر اور تقابلِ مذاہب پر قلم اٹھایا۔ ان سب مضامین میں ان کا رہوارِ قلم یکساں پھرتی اور ہمواری کے ساتھ رواں دواں معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان کی قدرتِ بیان کا کرشمہ ہے۔

مختلف تصانیف کے موضوع کے اعتبار سے ان کے اسلوبِ بیان کی کچھ خصوصیتیں ہیں۔ سب سے پہلے ان کو بہ حیثیت مورخ دیکھتے ہیں ــ واقعہ نگاری اور بیانیہ میں ان کا قلم خاصا رواں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ نگاری کا میدان ان کا اپنا میدان ہے۔ وسعتِ طلبی ان کے ذہن کی ایک خاص صفت ہے۔ جزئیات کے انبار، واقعات کے طومار . . . . . ان کو ایک لڑی میں پرونے کا فن ان کا اپنا فن معلوم ہوتا ہے۔ انہیں گبن سے محبت تھی۔ ان

کی مصنفانہ آرزو (شاید شروع میں) یہی ہوگی کہ وہ گبن کے ساتھ ایک ہی صف میں کھڑے ہوں۔ شبلی کی تاریخ نگاری کا ذوق بھی کسی حد تک انہیں کا ابھارا ہوا تھا۔ مگر قدرت نے ان کیلئے چند اور کام مخصوص کر رکھے تھے۔ انہیں سر ولیم میور سے الجھنا تھا اور پھر اپنے ملک میں مولوی علی بخش اور حاجی امداد علی سے بھی دست و گریبان ہونا تھا۔ .... بہرحال ان میں واقعہ نگار ہونیکا یہ بڑا اور بنیادی وصف پایا جاتا تھا کہ وہ جزئیات اور تفصیلات میں خاص دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے یہاں واقعات کا بیان بڑا مفصل ہوتا ہے۔ حالتوں اور جنگوں کے مرقعے بھی عمدہ ہوتے ہیں، وہ اوصاف میں واقعیت اور حقیقت کا خاص خیال رکھتے ہیں۔ اور محسوسات کے ذریعے اپنے بیان کو قابلِ فہم بناتے جاتے ہیں۔ مگر یہ صحیح ہے کہ ان کی تاریخ نگاری خالص تاریخ نہیں کہلا سکتی ذاتی نقطۂ نظر، عصبیت اور تخیل اور جذبہ کی آمیزش ان کی تاریخ کو ایک ذاتی تفسیر ضرور بنا دیتی ہے۔ مثلاً محمود خاں کو نامحمود خاں کہنا .... صرف اسی ایک مثال سے ان کے میلانات کی تشریح ہو جاتی ہے۔ مذہبی تحریروں میں معقولات سے استفادہ کرنا اردو میں سرسید اور ان کے رفقاء کی خصوصیت ہے۔ سرسید کی تحریر کا ایک بنیادی وصف اس کا منطقی اعتبار سے مربوط اور مضبوط ہوتا ہے۔ استدلال کا رنگ ان کے فقروں اور "پاروں" کی عمدہ تنظیم کرتا ہے۔ مگر شبلی اور سرسید کا استدلالی نظام ایک دوسرے سے مختلف سا ہے۔ سرسید تمام دلائل کو ایک ہی سلسلے میں پرو کر اور باہم منسلک کر کے پیش کرتے ہیں مگر شبلی دلائل کے سلسلے کو ایک ایک کو " الگ الگ کر کے پیش

کرتے ہیں شبلی کا انداز مدرسانہ ہے اور سرسید کا انداز مناظرانہ ہے تبیین الکلام اور خطبات کی بعض عبارتیں شبلی کی الکلام کی عین ضد ہیں۔ سرسید اپنے استدلال کے ذریعے بیان میں زور اور قوت پیدا کرنا چاہتے ہیں اگر شبلی ایک مدرس کی طرح اپنے دعویٰ کو صاف، واضح اور روشن کرنا چاہتے ہیں۔ سرسید کی مذہبی تحریریں پُر زور تو ہیں مگر شبلی کی تحریروں کی طرح واضح نہیں۔

اب مقالہ نگاری ــــ ؟ سرسید کی مقالہ نگاری میں کھلی تلقین اور ترغیب پائی جاتی ہے۔ ایک عمدہ مقالہ کیلئے ذاتی نقطہ نظر کوئی عیب کی بات نہیں مگر ذاتی نقطہ نظر میں اور وعظانہ تلقین میں بڑا فرق ہے تلقین سے مقالہ میں مسرت اور دلچسپی کا وصف کم ہو جاتا ہے اسکی گھریلو اور تفریحی فضا قائم نہیں رہتی بلکہ ایک سنجیدہ اور مقصدی خطبہ بن جاتا ہے اور اگر لب و لہجہ کی تندی اور لفظوں کی درشتی کا اس پر اضافہ ہو جائے تو مقالہ کا رہا سہا لطف بھی چلا جاتا ہے۔

سرسید کے مقالات کی زبان عام فہم ضرور ہے۔ ان کا اندازِ بیان بھی گفتگو کا اندازِ بیان ہے مگر سنجیدگی اور متانت نے شگفتگی پیدا نہیں ہونے دی البتہ ایسے مقالات جن میں ترغیبی عنصر کی کمی ہے یا جہاں جوش انگیزی مقصود نہیں ان میں انہوں نے مضمون نویسی کا اچھا معیار قائم کیا ہے، مثلاً مضمون تعصب، تکمیل، گزرا ہوا زمانہ وغیرہ ہیں۔ یا رسم و رواج کی پابندی کے نقصانات یا تہذیب یا سویلیزیشن ــ ! یا بحث و تکرار میں ــ۔ اگر جہاں جوش و خروش کی کیفیت ہے، وہاں ان کے مضامین خصوصاً لمبے ہو جائیں تو، توازن کھو بیٹھتے

ہیں اور ان کے عام مضمون تو اعلیٰ اور بہترین مضامین کی صف میں نہیں رکھے جا سکتے ۔ البتہ اعلیٰ مقالات کی حیثیت سے بعض اوقات وہ لائق تحسین ہو جاتے ہیں۔ سرسید کے خطوط میں بھی ان کی عام نثر کی اکثر خصوصیات موجود ہیں ۔ مگر خطوں میں عبارتوں کی تنظیم اور بھی ڈھیلی ہے ، اور قواعد سے بے اعتنائی بھی کچھ زیادہ کھٹکتی ہے البتہ منطقیت اور راست دلالیت کی گرفت قدرے کمزور ہے کیونکہ خطوں کی فضا میں منطق کا ساتھ کبھی کبھی چھوڑ دیتے ہیں ! اور بے تکلف ہو کر دلیل کی بجائے محبت کی اپیل سے کام نکالتے ہیں ۔ اس کے سبب خطوں کی فضا میں گلو گرفتگی کا احساس کم ہو گیا ہے ۔ سرسید کی تحریروں میں ظرافت اسی حد تک ہے جس حد تک ان کی سنجیدگی متانت اور مقصد کو گوارا ہے ۔ ان کی طنزیات میں خفا اور کنایہ کم ہے کہیں کہیں تضحیک کھلی ہو جاتی ہے ۔

سرسید نے نثری اسلوب کے ارتقا میں کیا خاص حصہ لیا ؟ — اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ انہوں نے انشا کی پرانی رسموں کو توڑ کر نثر کو تمام علمی اور ادبی مضامین کے لئے ذریعۂ اظہار بنا دیا ۔ طرزِ ادا کے مقابلے میں مدعا نویسی اور مطلب نگاری کو تحریر کا مقصدِ اصلی ٹھہرایا ۔ انہوں نے تحریر کی جذباتی بنیادوں کی اہمیت جتلائی ..... اور یہ ثابت کیا کہ تحریر میں اثر باہر سے نہیں آتا بلکہ اس کا سرچشمہ لکھنے والے کے قلب میں ہے ۔

یہ جائزہ ہے سرسید کی تصانیف اور ان کے اسلوب بیان کا !
اس کے بعد مختصراً ان کے سب سے بڑے کارنامے —— یعنی علی گڑھ

تحریک کے اثرات سے بحث کی جائے گی جس پر اس دبستانِ نثر کی بنیاد قائم ہے جسے سرسید کا دبستانِ نثر کہا جاتا ہے۔

سرسیّد کا سب سے بڑا کارنامہ (علی گڑھ تحریک)

علی گڑھ تحریک کو بظاہر صرف سیاسی۔ اور محض تعلیمی تحریک[1] خیال کیا جاتا ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ اس سے زیادہ بھی بہت کچھ ہے۔ یہ ایک لحاظ سے ایک علمی اور ادبی تحریک بھی ہے۔ علمی اس معنی میں ہے کہ اس تحریک کے زیرِ اثر فکر و نظر میں اہم انقلاب نمودار ہوا اور مذاقِ تصنیف میں گہری تبدیلیاں

۱؎ علی گڑھ تحریک کے کمزور پہلوؤں کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ان میں شیخ محمد اکرم، مولوی طفیل احمد منگلوری، پروفیسر سمتھ، میر رضا علی، حکیم احمد شجاع خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ہم موجودہ مضمون میں اس تحریک کے سیاسی اور تعلیمی پہلوؤں کو دانستہ نظر انداز کرنا چاہتے ہیں تاہم یہ کہنا بے جا نہیں کہ شیخ محمد اکرم نے بعد کے علی گڑھ کا تجزیہ کیا ہے اس میں خاصی صداقت نظر آتی ہے۔ علی گڑھ میں جوش، جذبہ اور عالی مقاصد کیلئے قربانی کی کمی بطور خاص بہت محسوس ہوتی ہے پروفیسر عبدالغفور (علی گڑھ میگزین اگست ۶۷ء) کا یہ خیال کہ انہوں نے تعلیم کو بھی محض کتابی سطح سے اٹھا کر کتابی اور کرداری بلندیوں تک پہونچا دیا۔ بہت حد تک قابلِ بحث ہے۔

پیدا ہوئیں۔ ملک میں مغرب سے استفادہ کرنے کے لئے جو میلان پیدا ہوا اس کے ماتحت جس طرح انداز نظر بدل گئے۔ اسی طرح معانی اور موضوعات میں بھی تغیر پیدا ہوا۔

ہندوستان میں سرسید کے زمانہ سے کچھ پہلے ہماری علمی تصانیف کا دائرہ مذہبیات تاریخ اور تصوف اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبعی کا مذاق خال خال تھا اور ریاضی اور صنائع کی طرف توجہ کی ہمت مدتوں کے بعد کسی کو ہوتی ہے۔ مذہبیات میں منقولات و روایات سے مواد حاصل کیا جاتا تھا اور مذہب کی ان قدروں پر خاص زور دیا جاتا تھا جو زندگی کے مادی پہلوؤں سے دور لے جانیوالی ہوں۔ تاریخ میں سرسری واقعہ نگاری کے سوا کسی فلسفۂ زندگی کی تلاش نہ تھی ——— اور سرگزشت انسانی واقعات کی چند فہرستوں کے اندراج کے مترادف بن گئی تھی۔ باقی رہا صوفیانہ ادب سو اس کا مابعد الطبیعیاتی انداز اور عرفانی رنگ غیر معین اور مبہم موضوعات کا متقاضی تھا۔ ..... تذکرے بہت لکھے جاتے تھے مگر ان میں سچے تذکرے کچھ زیادہ نہ تھے۔ مناقب اور فضائل کا مبالغہ آمیز بیان عموماً ان کا طرۂ امتیاز تھا۔ سرسید کی علمی و ادبی تحریک نے ان سب رجحانات کو بدل ڈالا اور ایک ایک ایسے علمی مذاق کی بنیاد ڈالی جسے ایک طرف حقیقت اور صداقت کی جستجو تھی مگر دوسری طرف وہ افادیت اور مقصدیت کا علمبردار بھی تھا۔ ...
..... سچائی کی تلاش اور تکمیلِ زندگی و ترقی) .... یہ دو اہم بنیادیں

ہیں، جن پر سرسید کے تمام علمی کاموں کی بنیاد کھڑی ہے...... یہی علی گڑھ کی علمی تحریک کی روح ہے۔ یہ وہ سائنٹفک نقطۂ نظر ہے جس کے پیدا کرنیکا سہرا علی گڑھ تحریک اور اس کے نامور بانی سرسید کے سر ہے[۱]

علی گڑھ کی علمی تحریک کا اجتماعی عمل ابتدا میں علی گڑھ سے دور غازی پور و سائنٹفک سوسائٹی کے قیام سے شروع ہوتا ہے۔ (جو علی گڑھ بحیثیت مکان) اس میں کچھ دیر بعد شریک ہوتا ہے) اس سوسائٹی نے جو جو علمی کام انجام دیئے یا دینے چاہیئں ان کی طرف گزشتہ صفحات میں اشارہ ہو چکا ہے۔ علی گڑھ تحریک اسی علمی روح کی توسیع واشاعت کا نام ہے، جو اس نامور سوسائٹی کی تاسیس کا باعث ہوئی تھی۔ پس علی گڑھ تحریک کا حقیقی کام وہ نہیں جو علی گڑھ کالج میں ہوا۔ بلکہ وہ ہے جو علی گڑھ تحریک کے علمبردار سرسید اور ان کے ان رفقا نے انجام دیا۔ جو ان کی تحریک کی اس علمی روح سے متاثر ہوتے۔ اس میں خود علی گڑھ کالج یا علی گڑھ یونیورسٹی کا حصہ کچھ زیادہ نہیں۔ سرسید کے انتقال کے بعد علی گڑھ ایک تعلیمی مرکز ضرور تھا، مگر علمی رہنمائی کا منصب اس کے ہاتھ سے چھن گیا۔ تاہم سرسید کی پیدا کی ہوئی علمی لہر قید مقامی سے آزاد ملک میں پھیل گئی۔ ان مقتدر اور نامور ہستیوں کی فہرست طویل ہے، جنہیں ہم علی گڑھ تحریک کے اہم ارکان قرار دے

---

[۱] ان کا سب سے بڑا کام تعلیمی اور علمی تھا اور اسی کام کا ایک بڑا جز وسائنٹفک سوسائٹی کا قیام تھا۔ خود یہ نام اس تغیر کی خبر دیتا ہے۔ جو اس وقت عمل میں آرہا تھا۔" (عبدالحق رسالہ جولائی ۱۹۳۵ء)

سکتے ہیں۔ اس موقعہ پر صرف چند ناموروں افراد کی فہرست شائع کی جاتی ہے۔

سرسید کے رفقاء ناموریہ: نواب محسن الملک، نواب وقار الملک، مولانا حالی، مولانا شبلی، مولوی نذیر احمد، مولوی چراغ علی، مولوی ذکاءاللہ بعد میں مولانا وحیدالدین سلیم، نواب عمادالملک اور عبدالحلیم شرر۔

ان کے بعد دوسرا سلسلہ[2] سامنے آتا ہے:۔ نواب صدر یار جنگ، ڈاکٹر سر ضیاءالدین صاحبزادہ آفتاب احمد خاں، مولوی عبدالحق، مولانا طفیل احمد، مولانا ظفر علی خاں، سجاد حیدر، ندیم مولوی عزیز مرزا، مولوی عنایت اللہ، مولانا حسرت موہانی۔ وغیرہ وغیرہ۔

تیسرے سلسلے کے لوگ یہ ہیں:۔ رشید احمد صدیقی، عبدالماجد دریابادی خواجہ غلام السیدین، ڈاکٹر عابد حسین، سید ہاشمی فریدآبادی، ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب، قاضی تلمذ حسین، پروفیسر الیاس برنی ...... اس فہرست میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس موقعہ پر بے ضرورت ہے۔

[1] "سرسید کے نورتن" رضا علی۔ اعمال نامہ ص ۵۴

[2] سر رضا علی ارباب علی گڑھ کے دوسرے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے اپنی خود نوشت سوانح عمری اعمال نامہ میں علی گڑھ تحریک پر متعدد موقعوں پر اظہار خیال کیا ہے اور لکھا ہے کہ "ان کے زمانے میں علی گڑھ میں علمی مذاق کی بے قدری ہو گئی تھی" ص۵۵ انہوں نے علی گڑھ کے جن ناموروں کا ذکر کیا ہے ان میں محسن الملک، وقار الملک، شبلی، حالی، مولوی نذیر احمد، مولوی عزیز مرزا، خواجہ غلام الثقلین، راجہ غلام حسین، سجاد حیدر اور ولایت علی،

موجودہ کتاب میں ہمیں سب سے پہلے سلسلے کا تذکرہ کرنا ہے۔ باقی دو سلسلوں کے نامور افراد کی ادبی کاوشوں اور علمی فتوحات کا ذکر ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہے۔ کیونکہ ہمارا موجودہ موضوع ہے۔ سرسید اور ان کے رفقار خاص کی نثر!"

ایک لحاظ سے ندوہ اور دارالمصنفین کی تحریک بھی علی گڑھ کے اثرات کی رہینِ منت ہے کیونکہ علامہ شبلی جو ان تحریکوں کے روحِ رواں ہیں، علی گڑھ کے رکن رکین ہیں۔ اس لئے ان کے کارناموں کو ہم علی گڑھ کے کارناموں سے بالکل منقطع کر کے نہیں دیکھ سکتے۔ البتہ ان کو اصل اور جواب یا عمل اور ردِ عمل کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ دارالمصنفین کا کام ردِ عمل ہے علی گڑھ کے کام کا!

افکار کے نقطۂ نظر سے علی گڑھ تحریک کا اس انقلاب میں بڑا حصہ ہے۔ جو انیسویں صدی کے آخر میں ہندوستان میں نمایاں طور پر رونما ہوا۔ ان مسائل میں حاضر سے لگاؤ۔ تجدد کی طرف میلان، مادی مسائلِ زندگی سے دلچسپی اور روایات سے انقطاع کا رجحان خاص توجہ کے لائق ہیں، زندگی کا "ایں جہانی" تصور (جس کی پرورش یہاں ہوئی) قدیم آں جہاں فلسفۂ حیات کی عین ضد ہے۔ ترقی کا خیال اور ماضی کے مقابل میں مستقبل کی اہمیت کا احساس بھی علی گڑھ تحریک کے اثرات کا نتیجہ ہے۔

ادبی لحاظ سے علی گڑھ تحریک کے اثرات اور بھی وسیع اور دور رس معلوم ہوتے ہیں نہ صرف اسلوب بیان اور روح مضمون میں بلکہ ادبی انواع کے معاملہ میں بھی نامورانِ علی گڑھ کی توسیعی کوششوں نے بڑا کام کیا۔ اور بعض ایسی

میں یا توان کا سرے سے وجود ہی نہ تھا۔ یا اگر تھا تو ان کی شکل مختلف تھی۔ ان میں بعض نئے رجحانات خاص توجہ کے لائق ہیں، مثلاً نیچرل شاعری کی تحریک۔ ...... جس میں آزاد کے علاوہ حالی بھی برابر کے شریک ہیں۔ نیچرل شاعری سے مراد یہ ہے کہ جو کچھ لکھا جائے وہ فطری جذبات کے ماتحت فطری انداز بیان میں لکھا جائے۔ قدیم طرزِ شاعری سے انحراف بھی اسی تحریک کا ایک جزو ہے۔ مولانا حالی کی تنقید شاعری میں اسی قسم کے بڑے بڑے اور اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں۔ اردو میں تنقیدِ جدید کا آغاز بھی سر سید اور رفقائے سر سید سے ہوتا ہے! اور اس سلسلے میں بعد کی بیشتر کوششیں دراصل اسی منزلِ اولین سے آگے بڑھتی ہیں۔ سر سید کی تنقید مذہبی اور عام سوشل معاملات میں تنقیدی زاویۂ نظر اس انتقادی رجحان کے بہت تقویت کا باعث ہوا۔ رفقائے سر سید میں شبلی اور حالی نے نقد الادب کو اس بلند معیار پر پہونچایا، جہاں سے آگے وہ ابھی تک کچھ زیادہ نہیں بڑھ سکی۔ اس کے بعد سوانح نگاری کا نمبر آتا ہے۔ اِس میں خطباتِ احمدیہ کے بعد (جس کے بعض ابواب میں سیرۃ الرسول کے مباحث ہیں) بہت نمایاں ترقی ہوئی ہے۔ علامہ شبلی و حالی (اور ان کے متبعین) اس فن کو بہت ترقی دیتے ہیں۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں فن اور سوانح نگاری کا ابدار اور براسر چشمہ تحریکِ سر سید سے ہی نکلتا ہے ان سوانح نگاروں نے سوانح نگاری کو فنی اصولوں کے مطابق آگے بڑھایا۔ شخصیت کی مکمل تصویر، صداقت اور حقیقت کی تلاش اور حُسنِ ترتیب اور حُسنِ انتخاب اُن کی سوانح عمریوں کا ایک خاص امتیاز ہے۔ تاریخ نگاری کا علمی انداز بھی اردو میں اسی دور میں پیدا ہوتا ہے۔ شبلی، شرر، ذکاء اللہ اس دور کے بڑے مورخ ہیں۔ آزاد اگرچہ اس حلقہ سے باہر ہیں مگر اس زمانہ کی [illegible]

آگے بڑھایا۔ شبلی کے کارناموں کو ہم علی گڑھ سے جدا کر کے نہیں دیکھ سکتے ہر چند کہ ان کا مرکز بدل
گیا تھا۔ ناول نگاری بھی اسی حلقہ کے گرد و پیش سے نمودار ہوتی۔ مولوی نذیر احمد سرسید کے رفیق
خاص تھے۔ انھوں نے اُردو میں قصے لکھ کر ناول کو مقبول بنایا اور زندگی کے بعض مسائل کی
ترجمانی کے ذریعہ ادب اور زندگی کا رابطہ قائم کیا۔ شرر جو سرسید کے دائرے کے ایک
بزرگ ہیں، تاریخی ناول نگاری میں بڑا نام پاتے
ہیں، اور ناول کی ترقی کا قدم آگے بڑھتا ہے۔ مکالمہ نگاری بھی سرسید کے
طفیل اردو میں ایک مقام حاصل کرتی ہے۔ تہذیب الاخلاق کے مقالہ
نگاروں میں سرسید کے بیشتر رفقائے عظام کے نام نظر آتے ہیں۔ ان کے زیرِ اثر
کچھ مدت کے بعد اردو میں مقالہ نگاری کا فن ہمارے بڑے فنونِ ادبی کا درجہ
حاصل کر لیتا ہے۔ محسن الملک، وقار الملک، چراغ علی، شرر، شبلی، حالی کے مقالے
اردو کے ادب میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں۔

ان سب کاموں کے ساتھ ساتھ فکر مذہبی کی ایک خاص تحریک پیدا ہوتی
ہے جس کے زیرِ اثر مذہب پر عالمانہ تصانیف وجود میں آتی ہیں جن میں سے
بعض اعلیٰ پایہ کی کتابیں ہیں۔ ان سب تصانیف کا مضمون یہ ہے کہ مذہب
میں عقلی روح موجود ہے اور مذہب کو عقل کے مطابق ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جو
کتابیں سرسید کے تتبع میں ہیں ان کی داخلی روح بھی یہی ہے جو ان کے خلاف ردِّ عمل
کے طور پر لکھی گئی ہیں وہ بھی اس اثر سے آزاد نہیں۔

اب آئندہ صفحات میں انہی مباحث کی تفصیل ہے۔ انشاء اللہ

دوسرا باب

سرسید کے ہم خیال علماء کے دینی نظریات

مذہبی افکار اور علم کلام کی تبدیلیوں کے متعلق ہم بہت کچھ سرسید احمد خاں کے ذکر میں کہہ آئے ہیں جو درحقیقت مسلمانوں میں ایک نئی فکری تحریک کے بانی تھے۔ اور اجتہاد اور تنقید مذہب کی تحریک کے علمبردار! جدید زمانے میں وہی پہلے آدمی تھے جنہوں نے اصولِ مذہب کی ازسرِ نو چھان بین کی اور مدافعت مذہب کیلئے جدید علم کلام کے اصول قائم کئے۔

اس موضوع پر گذشتہ صفحات میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اور یہاں ان مطالب کی تکرار کی گنجائش نہیں۔ تاہم یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ سرسید جس تحریکِ جدید و فکر کے بانی تھے۔ اس میں ان کے ساتھ ان کے دیگر رفقائے بھی برابر کے شریک تھے۔ یہ صحیح ہے کہ سید صاحب اپنے دینی خیالات میں جس انتہا

تک پہونچ گئے تھے۔ اس کو ان کے عزیز ترین دوست اور رفیق بھی پسند نہ کرتے تھے۔ تاہم بنیادی اصول میں سب متفق تھے۔ اور بنیادی خیالات میں سب کا اتحاد تھا۔ اگر کچھ فرق تھا تو یہ کہ سید صاحب اپنی بات صاف صاف کہتے تھے۔ اور ان کے رفقا اسی بات کو زیادہ دل پسند بنا کر پیش کرتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ سید صاحب نے مذہبیات میں جو رجحان پیدا کیا۔ اس کو تسلیماً یا انکاراً بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ چنانچہ ان کے بعد آج تک مصلحین انہی کے خیالات پر اپنی دعوتِ تجدید کی بنیاد رکھتے ہیں۔

نواب محسن الملک

سید صاحب کے عزیز ترین دوستوں میں نواب محسن الملک اور مولوی چراغ علی بھی تھے۔ جنہوں نے اگرچہ کوئی اہم اور قابلِ ذکر تصنیف نہیں کی۔ تاہم دونوں ان کی تحریک کے زبردست اور پرجوش مبلغ تھے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق میں پے درپے مضامین لکھ کر زبانِ اردو میں مقالہ نویسی کو مقبولِ عام بنایا اور اس کا بلند معیار قائم کیا۔

نواب محسن الملک کا نام سید مہدی علی تھا۔ آپ ۱۸۳۷ء میں اٹاوہ میں متولد ہوئے ان کے والد میر ضامن علی شیعہ تھے لیکن انہوں نے سنِ شعور میں تفحص اور تحقیق کے بعد آبائی مذہب ترک کر کے سنی ہونیکا اعلان کر دیا اور اس ضمن میں ایک کتاب آیاتِ بینات لکھی جس میں مذاہبِ سُنّی کی فضیلت اور... حقانیت کے دلائل پیش کیے۔ سید مہدی علی پہلے ایک معمولی محرر تھے پھر غدر

کی بعض خدمات کے بدلے سررشتہ دار تحصیل دار اور انجام کار ڈپٹی کلکٹر ہو گئے
اٹاوہ میں تحصیلداری کے زمانے میں سرسید سے ملاقات ہوئی اور رفتہ رفتہ یہ
واقفیت گہری دوستی تک پہونچ گئی۔ ۱۸۷۴ء میں ریاست حیدرآباد نے
مولوی مہدی علی کی خدمات حاصل کرلیں۔ چنانچہ نواب محسن الملک محسن الدولہ
کا خطاب وہیں کی یادگار ہے۔ ۱۸۹۳ء میں نواب صاحب نے حیدرآباد سے پنشن
حاصل کرلی۔ اور علی گڑھ کالج کے معاملات میں سید صاحب کے دست وبازو بن
گئے۔ ۱۸۹۹ء میں سید صاحب کے انتقال کے ایک سال بعد کالج کے سیکریٹری
مقرر ہوئے اور ۱۹۰۷ء میں بمقام شملہ وفات پائی۔

سرسید اور محسن الملک کے باہمی تعلقات اتنے پختہ اور گہرے تھے کہ سید صاحب
کبھی کبھی انہیں "لحبک لحبی" اور "محب" اور "محبوب" وغیرہ الفاظ سے یاد
کرتے تھے[1] جس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان دونوں بزرگوں میں خیالات کا زیادہ
سے زیادہ اتفاق تھا۔ محسن الملک ۱۸۶۳ء میں سید صاحب کی سائنٹفک سوسائٹی
کے ممبر بنے اور اس کیلئے سرگرمی کے ساتھ کام کیا۔ انہوں نے خطبات احمدیہ کی تالیف
میں بہت مدد دی، اور تہذیب الاخلاق میں سید صاحب کے مشن کی حمایت اس
دلکش اور پراثر انداز میں کی کہ لوگوں پر اس تحریک کا بہت اچھا اثر ہوا۔ آپ
کی تصانیف یہ ہیں:۔ مضامین تہذیب[1] الاخلاق، مکمل مجموعہ[2] لیکچرز، تقلید عمل

۱؎ حیات محسن از محمد امین زبیری (۱۹۳۴ء) ص ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴

بالحدیث[۳] الکتاب[۴] الحب والشوق[۵] مکاتیب[۶] مسلمانوں کی تہذیب[۷] اور آیاتِ بینات[۸]۔

محسن الملک کی کتابیں بہت بلند درجہ کی نہیں اور مضامین میں کوئی جدید خیال موجود نہیں۔ البتہ تہذیب الاخلاق کے مضامین میں بڑا زور اور جوش ہے۔ محسن الملک دراصل سید صاحب کے ترجمان تھے۔ اور بہت سے مسائل میں انہی کی پیروی کیا کرتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ شروع شروع میں انہیں سید صاحب کے مذہبی خیالات سے بہت اختلاف تھا بلکہ ان کے سیاسی ارادوں کے متعلق بھی بدظن تھے۔ مگر رفتہ رفتہ ان کا اختلاف رفع ہوتا گیا اور اکثر معاملات میں (خصوصاً سیاسی امور میں کامل یک جہتی پیدا ہوگئی تھی)، البتہ چند جزوی امور میں ان کی بحث و تکرار زندگی کے آخری دور میں بھی نظر آتی ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

"مجھ سے زیادہ سرسید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنے والا، ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہیں لیکن پھر بھی ۱۸۶۴ء سے ان کے اخیر دم تک میرے اور مرحوم کے درمیان بحث و تکرار قائم رہی۔ چنانچہ ان کی زندگی کے آخری دور میں بھی ایک مضامین کا سلسلہ عرصۂ دراز تک بطور خط و کتابت کے جاری رہا[۱]۔"

نواب صاحب نے جس خط و کتابت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کا مجموعہ "مکاتیب الخلان" کے نام سے طبع بھی ہوگیا ہے، مگر جہاں تک راقم نے اس پر

---

[۱] حیاتِ محسن از محمد امین زبیری (۱۹۳۴ء) ص ۲۰۹

غور کیا ہے۔ اسمیں سید صاحب سے بعض جزئیات میں تو اختلاف نظر آتا ہے لیکن بڑے بڑے مسائل میں ان کی یک جہتی اور اتحاد بڑا مستحکم اور ثابت شدہ ہے اور وہ سید صاحب کی تقلید ہی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

اس بنا پر اس کتاب میں ہم افکار دینی سے الگ بحث کرنیکی ضرورت محسوس نہیں کرتے ان کے خیالات، سرسید کے خیالات تھے ۔اس لئے اعادہ بے محل ہے ! البتہ ان کے حق میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ سلف کے دینی افکار سے یکسر منقطع نہیں ہوئے اور وہ پرانی روایات و منقولات سے سرسید کے مقابلے میں کچھ زیادہ استفادہ کرتے ہیں

مولوی چراغ علی

پہلے ذکر آچکا ہے کہ اس دور میں مذہبی مناظروں کا بڑا چرچہ تھا خیالات کی آزادی اور عام حریت فکر کی وجہ سے مذہبی اور دینی مناظرات کو بہت فروغ ہوا اور لوگوں میں تقابلِ مذاہب کے متعلق ایک عام دلچسپی پیدا ہو گئی ۔ ہمارے دوسرے مصنفین کی طرح مولوی چراغ علیؒ بھی سید صاحب کی ملاقات سے پہلے مذہبی مناظرہ اور تحقیق کا خاص شغف رکھتے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے پادری عماد الدین کی کتاب محمدیؐ کا جواب تعلیقات کے نام سے لکھا جس میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں اسلام کی ترجیح کے وجوہ پیش کئے ۔ اور تاریخ محمدیؐ کے مآخذ کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا ۔ علاوہ ازیں مولوی صاحب اکثر معترضین اسلام کی تردید میں رسائل لکھنے میں مصروف رہتے تھے اور یہ شوق اس درجہ بڑھا ہوا تھا کہ انہوں نے مرزا غلام احمد قادیانی کو بھی براہینِ احمدیہ لکھنے

میں مدد دی۔

اگرچہ یہ بھی ایک دینی خدمت تھی لیکن سرسید نے جس طریقہ مدافعت دین کی بنیاد ڈالی، وہ اس مناظرہ کے رنگ سے کہیں زیادہ مؤثر تھا ہم دونوں کی غرض ایک تھی۔ اس لئے وحدتِ ذوق نے مولوی چراغ علیؒ کو بالآخر سید صاحب کے قریب تر کر دیا۔

مولوی چراغ علیؒ کشمیری الاصل تھے۔ ان کے آبا و اجداد کشمیر سے پنجاب میں آئے۔ ان کے والد مولوی محمد بخش میرٹھ میں آباد ہوتے اور وہیں ملازم ہوئے۔ ان کا انتقال ۱۸۵۶ء میں ہوا۔ والد کے انتقال کے وقت سب سے بڑے لڑکے چراغ علیؒ کی عمر ۱۲ سال سے زائد نہ تھی۔ اسی یتیمی کے سبب ان کی ابتدائی تعلیم ناقص رہ گئی۔ اس پر حالات نے جلد ملازمت اختیار کر لینے پر مجبور کیا۔ ابتدا معمولی محرری سے ہوئی۔ لیکن کچھ عرصہ انگریزی ملازمت میں رہنے کے بعد انہیں حیدرآباد میں ملازمت مل گئی۔ جہاں وہ ترقی کرتے کرتے معتمدی مال گزاری تک پہونچے اور وہاں ہی صوبہ داری "کی عزت سے بھی سرفراز ہوئے۔ ان کا انتقال ۱۸۹۵ء میں ہوا۔

مولوی صاحب کی اکثر کتابیں انگریزی میں ہیں، اور باوجود یہ کہ ان کی انگریزی تعلیم باقاعدہ نہ ہوئی تھی مگر بڑے بڑے اہلِ قلم ان کی انشا پردازی کی تعریف کیا کرتے تھے۔ ان کے مضامین انگلستان کے بلند پایہ رسالوں میں

---

[1] مفصل حالات کیلئے دیکھو اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام۔ دیباچہ از مولوی عبدالحق۔

شائع ہوتے تھے اور ان کی تصانیف پر انگریزی رسالوں میں نہایت عمدہ ریویو لکھے گئے۔ انہیں عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت تھی۔ اسی زبان دانی کا نتیجہ تھا کہ ان کے مضامین لسانیاتی تحقیق کے اعتبار سے بڑے محققانہ ہوتے تھے۔ جن میں تحقیق، وسعتِ نظر اور تبحر کی پوری پوری خوبیاں موجود تھیں۔ انہوں نے جو انگریزی کتابیں لکھی ہیں ان کے نام یہ ہیں:

1- CRITICAL EXPOSITION OF THE POPULAR JEHAD

2- REFORMS UNDER MUSLIM RULE

3- MUHAMMAD — THE TRUE PROPHET

ان کی اردو کتابوں کے نام یہ ہیں:

تعلیقات[1]۔ اسلام کی دنیوی برکتیں[2]۔ قدیم قوموں کی تاریخ[3]۔ بی بی ہاجرہ ماریہ قطبیہ[4]۔ تعلیق نیاز نامہ[5]۔ ایک اور کتاب لکھنے کا ارادہ تھا جس کا نام العلوم الجدیدۃ والاسلام" تجویز ہوا تھا۔ مگر موت نے فرصت نہ دی۔ رسالہ چراغ علی کے نام سے ان کے کچھ رسالے بھی طبع ہو چکے ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، مولوی صاحب رسالہ تہذیب الاخلاق کے اہم مضمون نگار تھے، اور دراصل ان کی انگریزی کتابوں کے بعد ان کی قابلیت کی سب سے بڑی تماشا گاہ یہی مضامین ہیں۔

یوں تو رفقائے سید غالب کے سب اپنے اس رہنما کے مقلد اور متبع کہلاتے ہیں لیکن مولوی صاحب کو سید صاحب سے جو اتفاق رائے تھا، وہ شاید کسی اور کو نہ تھا اور اس لحاظ سے اگر "نیچری" کے لفظ کا اطلاق سید صاحب پر

ہو سکتا ہو تو ہم مولوی چراغ علیؒ کو ان سے کم "نیچری" نہیں کہہ سکتے ۔

مولوی چراغ علیؒ کا موضوعِ تحقیق بھی تقریباً وہی تھا جس پر سید صاحب نے اپنا سارا زورِ قلم صرف کیا ۔ وہ موٹے موٹے مسائل جن کی طرف مولوی صاحب نے خاص توجہ فرمائی یہ ہیں : اسلام بزورِ شمشیر نہیں پھیلا ۔ اسلام کی لڑائیاں مدافعانہ تھیں ۔ فقہ و حدیث بطورِ ایک حجت شرعی واجب التسلیم نہیں ۔ قرآن میں جہاد محض ، محنت اور مشقت کے معنوں میں دیا ہے ۔ اسلام نے لونڈی غلام بنانے کا حکم نہیں دیا اور بی بی ماریہ آنحضرت صلعم کی حرم نہ تھیں ۔ وغیرہ ذالک ۔

مولوی صاحب نے غیر مسلموں کے متعلق اسلامی نقطۂ نگاہ کی مفصل تشریح کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ان کا خیال ہے اسلام کی نظر میں دنیاوی طور پر مسلم اور غیر مسلم برابر ہیں انہوں نے اپنی ایک کتاب
"PROPOSED POLITICAL, LEGAL AND SOCIAL REFORMS UNDER MUSLIM RULE" میں (جس کا اردو ترجمہ "اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام" (۱۹۱۰) کے نام سے مولانا عبدالحق نے کیا ہے) ریورنڈ مائیکل صاحب کے اس اعتراض کا جواب دیا کہ مذہب اسلام ترقی کا مانع ہے ۔ انہوں نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ اسلام ہر زمانے کی معاشرت کے مطابق تبدیل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ مولوی صاحب کا خیال ہے کہ حدیث کی عقیدتاً ضرورت نہیں اسلامی سول لا کے بعض حصے از سر نو لکھے جانے چاہئیں ۔ مذہب اور سیاست الگ الگ چیزیں نہیں ۔ اسلام میں رائے کی آزادی ہے ۔ غلامی ، جنگ و جدل

اور جہاد کا اسلام میں کوئی ذکر نہیں۔ اسلام نے عورت کی حیثیت کو بہت بلند کر دیا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

یہ وہ نمایاں خیالات ہیں جن پر مولوی صاحب نے اپنی کتابوں میں بحث کی ہے۔ ان کا طرزِ استدلال سید صاحب کے طریق پر ہے۔ ان کی تحریرات میں سید صاحب کا اثر بدرجۂ اتم موجود ہے۔ وہ جس ہوشیاری اور قابلیت سے اسلامی ادبیات سے اپنے مطلب کی بات نکالتے ہیں۔ اس کا بڑا رعب پڑتا ہے علی الخصوص اس لئے بھی کہ وہ یورپ کی تاریخ کے علاوہ انجیل، تورات اور دیگر کتب آسمانی کے اقتباسات سے اسلام کی تائید کرتے ہیں، ان کی (اردو میں) کتابیں کم بھی ہیں اور خشک بھی۔ ان پر سر سید کا رنگ گہرا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے پڑھنے والے کم ہیں۔ کیونکہ سید صاحب کے مداح تو خود سید صاحب کی کتابوں سے براہِ راست استفادہ کر سکتے ہیں اور ان کے مخالفوں کو سید صاحب اور مولوی صاحب دونوں کی تحریروں سے کوئی دلچسپی نہیں۔

قصہ کوتاہ یہ وہ بزرگ ہیں، جنہوں نے دراصل سید صاحب ہی کے عقائد اور خیالات کی تبلیغ کی اور ان عقائد کو اس زور سے پھیلایا کہ آہستہ آہستہ یہی خیالات غیر محسوس طور پر سب لوگوں کے عقائد کا جزو بن گئے۔ چنانچہ آج بے شمار لوگ سید صاحب سے اختلاف رکھنے کے باوجود کہتے اور مانتے وہی ہیں جو سید صاحب، نواب محسن الملکؒ اور مولوی چراغ علیؒ کہتے اور مانتے تھے۔

نذیر احمد

سید کی جماعت میں دو بزرگ ایسے تھے جنہوں نے دیگر شعبہ ہائے علوم کے علاوہ افکارِ دینی کی طرف بھی توجہ کی ۔ یہ دو نامور مولوی نذیر احمد خاں اور شبلی نعمانی ہیں ان دونوں بزرگوں کا اصلی میدانِ عمل دوسرا تھا، اوران کی شہرت کا دار و مدار بھی ان کی دوسری تصانیف پر ہی ہے پھر بھی ہندوستان میں دینی افکار کی ترقی اور تنزل کی کوئی تاریخ ان کے ذکر سے بے نیاز نہیں ہوسکتی نذیر احمد کا اصلی دائرۂ عمل "موعظی ناول" تھا اور شبلی کا فن تاریخ ۔ مگر نذیر احمد اور شبلی دونوں کی مذہبی تصانیف دینی ادب میں بھی بلند مقام اور حیثیت کی حامل جن کا خیالات کی رفتار پر بڑا اثر ہوا ۔

نذیر احمد، جن کے مختصر سوانح حیات آگے آتے ہیں ۔ آغاز کار سے ہی مذہب کے معاملے میں محقق واقع ہوئے تھے ۔ جب زمانہ میں وہ دہلی کالج میں داخل ہوئے ان دنوں وہابیوں اور حنفیوں کا اختلاف بہت زوروں پر تھا ۔ شروع شروع میں نذیر احمد اسلامی فرقوں کی جنگ میں کسی خاص جماعت کے خلاف تعصب نہ رکھتے تھے ۔ بلکہ موقعہ اور محل کے لحاظ سے جدھر مصلحت کا تقاضا ہوتا تھا، شامل ہوجایا کرتے تھے ۔ رفتہ رفتہ جب ان کے خیالات میں پختگی آگئی تو انہوں نے بہت سے مسائل کے متعلق محققانہ رائے قائم کی جس پر وہ سختی سے قائم رہے ۔ عام طور پر لوگ انہیں بھی "نیچری" ہی کہتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ :

ان کا سید کے ساتھ بہت سے عقائد میں اتفاق رائے تھا، ان کی

سب سے بڑی خصوصیت جو سرسید کے ساتھ ملتی جلتی نظر آتی ہے، یہ ہے کہ وہ سرسید کی طرح رائے اور عقل کی اہمیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ تقدیر، توکل، خیر و شر کے متعلق ان کا نظریہ وہی تھا جو سرسید کے دور کا مخصوص نظریہ تھا لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ ان جدید خیالات کے بارے میں وہ ہمیں اوروں کی نسبت معتدل نظر آتے ہیں۔ انہوں نے موقعہ بہ موقعہ سرسید کے خیالات و مسلمات سے اختلاف کیا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ ان کی طبیعت میں اجتہاد، آزادی رائے اور جرأت موجود نہیں۔ بج شبلی کا خاصا ہے۔ انہوں نے نہایت متین اور معتدل طریق پر سید صاحب کے اثر کو کم کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان کے خلاف کبھی علم بغاوت بلند نہیں کیا۔

نذیر احمد اپنی اکثر کتابوں میں تعلیم جدید کی حمایت کرتے ہیں لیکن اس کی بعض خرابیوں سے قوم کو متنبہ بھی کرتے ہیں مسلمانوں میں توکل کا جو غلط مفہوم رائج تھا اور مسئلہ تقدیر کی جو یاس انگیز تفسیر کی جاتی تھی، نذیر احمد نے اس کے خلاف بہت زوردار دلائل دیئے ہیں۔ ترکِ دنیا کا خیال بھی ان کے نزدیک غیر اسلامی خیال ہے۔ انہوں نے اس دور کے اکثر مصنفوں کی طرح اس بات پر زور دیا ہے کہ اسلام ترقی کے منافی نہیں۔ مذہب فطرت کے عین مطابق ہے۔ سائنس اور دین آپس میں متعارض نہیں۔ از روئے اسلام مسلمانوں کا اور مسلمان حکومتوں کا غیر مسلموں سے برابر کا سلوک ہونا چاہیئے۔ ذمیوں کا مسئلہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد سرسید کے اکثر ہم خیالوں کیلئے ایک اہم موضوع بحث تھا۔ مولوی نذیر احمد نے بھی اس پر سیر حاصل بحثیں کیں۔ جہاد کی جو تشریح

و تعبیر مولوی چراغ علیؒ نے کی۔ اس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے مگر مولوی نذیر احمد نے اس پر خاموشی ہی کو بہترین مصلحت خیال کیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب حقوق و الفرائض میں جہاد کا باب تک قائم نہیں کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں جن مجبوریوں کے تحت جہاد فرض ہو جاتا ہے، وہ انگریزی عملداری میں نہیں[1]۔

نذیر احمد کی قابلِ ذکر دینی تصانیف میں ترجمہ قرآن مجید اور ان کی مشہور فقہی کتاب الحقوق و الفرائض ہے۔ ان کے اس ترجمے کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ٹھیٹھ اردو میں ہے اور اردو کا پہلا استوار اور بامحاورہ ترجمہ ہے۔ اس کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں بعض اوقات وہ سوقیانہ محاورات استعمال کئے گئے ہیں۔ جو ناول کیلئے تو شاید موزوں ہوں مگر قرآن مجید کے تقدس کے منافی ہیں۔ اس کمزوری کے باوجود ان کا ترجمہ خاصا مقبول ہے۔ نذیر احمد کی دوسری معرکۃ الآرا تصنیف "الحقوق و الفرائض" ہے جو تین جلدوں میں ہے۔ اس میں عقائد، عبادات، معاملات اور معاشرت کے متعلق خاص اسلامی نقطۂ خیال سے بحث کی گئی ہے۔

غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا (جسے جدید علم کلام کی اہم تصنیف کہا جا سکتا ہے) طرزِ استدلال جدید نہیں۔ اس کا رنگ شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور دیگر مسلم علماء کی تصانیف سے ملتا جلتا ہے۔ نذیر احمد

---

[1] الحقوق و الفرائض۔ ج ۳۔ ص ۱۷

کی کتابوں میں مغربی حکمت وفلسفہ سے استفادہ بہت کم نظر آتا ہے۔ اور ان کا طریق بحث اور نقطۂ نظر قدیم ہی معلوم ہوتا ہے۔ کتاب کی ترتیب اور طرزِ تصنیف بھی عام پسند نہیں ! ورافسوس یہ ہے کہ اس کو دلچسپ بنانے کی کوشش بھی نہیں کی گئی .... یہ ایک قانون کی کتاب کی طرح خشک ہے۔ گوکہ برمحل واضح اور قطعی ہونے کے لحاظ سے بھی ایک قانون کی کتاب ہی کی طرح ہے۔

نذیر احمد کے دینی نظریئے کو سمجھنے کیلئے صرف یہی ایک کتاب کافی ہے اس میں جابجا سرسید سے اختلاف کیا گیا۔ اور مصنف نے اپنے آپ کو "نیچری" ہونے کے الزام سے بچانے کی پوری کوشش کی ہے۔ نذیر احمد کی کچھ اور کتابیں بھی ہیں۔ جن کا ذکر نظر انداز کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ان کتابوں کا رنگ شبلی کی تصانیف کے سامنے پھیکا معلوم ہوتا ہے۔

نذیر احمد دینی کتابوں کو دلچسپ اور دلکش بنانے کا آرٹ سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ انہوں نے اپنے قصوں میں دینی اور نیم دینی خیالات کو بڑے دلچسپ انداز سے پیش کیا ہے۔ ان کے قصوں سے مسائلِ دینی اور عقائدِ مذہبی کی اچھی خاصی تبلیغ ہوئی ہے۔ غرض جو کام ان کی دینی تصانیف نہ کرسکیں وہ ان کے قصوں نے کر دیا مگر مذہب کے میدان میں وہ خاص مقام پیدا نہ کرسکے۔ وہ واعظ اور مقرر اچھے تھے، مترجم ہونیکے لحاظ سے بھی انہوں نے بڑا نام پیدا کیا اور ناول کی ترقی میں بھی بڑا حصہ لیا مگر دین میں مخلص ہوتے کے باوجود سہولت کے قائل تھے۔ دین سے ان کی وفاداری اسی طرح کی تھی جس طرح ایک آرام پسند شہری کو قانون کی پابندی سے دلچسپی ہوتی ہے۔ دین کیلئے ایک

جذبہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسکی ان میں کمی تھی اس لئے دینی انقلاب پیدا کرنیوالوں میں ان کا شمار نہیں۔

شبلی نعمانی

شبلی نعمانی جن کا مفصل تعارف تاریخ کے ضمن میں آئے گا۔ غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ درحقیقت سرسید کے بعد یہی بزرگ ہیں جن کی تصنیفات میں ہم جدت آزادیٔ رائے اور فکری گہرائی پاتے ہیں۔

ابتدائی تعلیم کے بعد انہیں مذہبیات میں سب سے پہلے وہابیوں اور حنفیوں کے باہمی جھگڑے سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ چنانچہ انہوں نے عربی کا ایک رسالہ "اسکات المعتدی" وہابیوں کے رد میں لکھا۔ ان پر اس ابتدائی تحریک کا اثر اتنا گہرا اور دیرپا ہوا کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ کی رعایت سے اپنے نام کے ساتھ "نعمانی" کی نسبت کو لازم قرار دیا اور آخری عمر میں بھی جبکہ وہ آزادی اور عقل پسندی کے زبردست علمبردار مانے جاتے تھے۔ حنفیت کی مدح و ستائش کو نہ چھوڑا۔

وہ اپنے بھائی مہدی کو علی گڑھ کالج میں داخل کرانے کیلئے گئے تھے، وہاں سرسید سے بھی ملاقات ہوئی۔ پھر وہیں کے ہو رہے۔ سرسید نے انہیں مدرستہ العلوم کا پروفیسر مقرر کیا۔ سید صاحب نے اسلامی علوم کے متعلق ایک عمدہ لائبریری جمع کر رکھی تھی۔ شبلی کو اس کی بھی کشش تھی۔ آرنلڈ سے بھی یہیں ملاقات ہوئی دونوں نے ایک دوسرے سے استفادہ کیا۔ غرض یہ ماحول

تھا جہاں شبلی کے دل میں عقل پسندی کی طرف میلان پیدا ہوا۔ اس نئی فضا میں انہیں محسوس ہوا کہ مسلمانوں کے قدیم علوم کو نئے رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ علی الخصوص تاریخ کی تدوین نئے مذاق کے مطابق اور بھی ضروری ہے۔ شبلی کیلئے عقل پسندی کی یہ تحریک نئی سہی مگر معقولات اور منطق سے ان کا تعلق کچھ نیا نہ تھا۔ انہوں نے مولانا محمد فاروق چڑیا کوٹی سے تعلیم پائی تھی جو اپنے زمانے میں معقولات کے امام تھے۔ اسکی وجہ سے ان کو معقولات سے ذہنی لگاؤ پہلے ہی سے تھا۔

جب تک سید زندہ رہے شبلی علی گڑھ کالج کے پروفیسر رہے۔ وہ اگرچہ بعض مذہبی خیالات میں سید صاحب کے ہم آہنگ ہو گئے تھے لیکن انہیں سید صاحب کا غلو اور افراط پسند نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے مختلف مواقع پر اس سے اظہارِ برارت بھی کیا۔ بایں ہمہ شبلی پر عقل پسندی کا جو رنگ چڑھ چکا تھا اس کا اترنا آسان نہ تھا۔ اس میں انہوں نے سر سید کی رہنمائی قبول کی۔ اس معاملے میں شبلی کا میدانِ عمل اپنے دوسرے رفقار سے کچھ الگ نہ تھا۔ انہوں نے اپنی اکثر تحریروں میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام کو جدید علوم اور جدید تمدن سے مطابقت دی جائے اور فلسفۂ حالی کے ان مسائل کی تشریح کی جائے جو مذہب سے بظاہر ٹکراتے نظر آتے ہیں۔

ان کے اور سر سید کے نظریۂ دینی میں بظاہر فرق یہ ہے کہ سید صاحب جو قدیم کو ایسے رنگ میں پیش کرتے ہیں کہ اس سے تمدن اور زندگی کے نئے رجحانات کی تائید ہو۔ اس کے برعکس شبلی جدید رجحانات کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ اس سے قدیم عقائد کی تائید نکلتی ہو۔ سر سید کی نظر جدید دورِ حاضر پر مرکوز رہتی

ہے شبلی کی نگاہ قدیم اصول پر جمی ہوئی ہے۔ شبلی کا اشارہ پیچھے کی طرف ہے سرسید
کا اشارہ آگے کی طرف۔ شبلی نے سید صاحب کے خیالات سے اختلاف کرتے ہوئے
ایک جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی۔ اس موضوع پر بہت سے مضامین کے علاوہ انہوں
نے چار کتابیں لکھی ہیں۔ علم الکلام، الکلام، الغزالی اور سوانح مولانا روم۔ آخری
دو کتابوں کا تبصرہ سوانح عمریوں کے ضمن میں آئے گا۔ اس موقع پر علم الکلام اور الکلام
کے اہم مضامین کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے

علم الکلام

علم الکلام مسلمانوں کے علم کلام یا فلسفہ مذہبی کی تاریخ ہے۔ شبلی لکھتے ہیں
کہ مدت سے میرا ارادہ تھا کہ علم الکلام کو قدیم اصول اور وجوہ مذاق کے مطابق
مرتب کیا جائے لیکن میں نے اس کے لیے ضروری سمجھا کہ پہلے علم کلام کی تاریخ لکھی جائے[1]
گویا یہ جدید علم کلام کی تمہید ہے۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ شبلی اپنے ماحول کو ہر حالت
میں قدیم کے مطابق دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کتاب میں متعدد مرتبہ
اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ علم الکلام کو از سر نو مرتب کرنا چاہیئے۔ لیکن یہ ضرور
ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ کہیں ہاتھ سے جانے نہ پائے۔
علم الکلام میں شبلی نے یہ اہم نکتہ پیش کیا ہے کہ مسلمانوں میں عقائد کا اختلاف
اکثر سیاسی اسباب سے پیدا ہوتا رہا۔ شبلی اس تاریخی حقیقت پر اتنا اعتقاد رکھتے تھے

---

[1] علم الکلام۔ ص ۴۔

کہ انہوں نے عام ادبی اور فکری تحریکوں میں بھی سیاسی اثرات کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے اور مختلف ادبی اور علمی مظاہر میں بھی سیاست کی کارفرمائیوں کا جائزہ لیا۔

شبلی کے نزدیک علم الکلام کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم میں وہ بحثیں آتی ہیں جن میں اسلامی فرقوں کے اندرونی اختلافات کا تبصرہ اور تجزیہ ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو فلسفہ و حکمت کے مقابلے میں ایجاد ہوئی۔ شبلی علم الکلام کی ان دونوں قسموں کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور ان کی تعلیم و ترویج کو استحکام دین کا ایک ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ فلسفہ و حکمت کا اسلامی تاریخ کے ہر دور میں خاصا رواج رہا۔

شبلی نے اس خیال کی تردید کی ہے کہ مسلمانوں کا فلسفہ کاملاً یونانی فلسفہ سے ماخوذ تھا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے اس فلسفے سے استفادہ ضرور کیا ہے مگر اسمیں اپنی طرف سے بھی بہت اضافہ کیا۔

شبلی کے محبوب فکری رہنماؤں میں امام ابن تیمیہؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ان کی رہنمائی قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دین میں ایک طرف سنت کے اتباع کامل پر اصرار کرتے تھے، اور دوسری طرف دین کے اسرار اور مذہب کی حکمت کو سمجھنے اور سمجھانے کی بڑی اہمیت جانتے تھے۔

الکلام

شبلی کی دوسری کتاب الکلام درحقیقت ان کے فلسفۂ مذہب اور

نظریۂ دینی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ خود شبلی کی رائے اپنی ان کتابوں کے متعلق زیادہ اچھی نہ تھی۔ تاہم یہ کتابیں اس عظیم الشان تغیر اور انقلاب کا پتہ دیتی ہیں جو اس دور میں علومِ جدیدہ کے تصادم سے مسلمانوں میں پیدا ہوا۔

شبلی کے نئے علم الکلام کا دائرۂ بحث کیا ہے؟ خود ان ہی کی زبان سے سن لیجیے:-

"قدیم علم الکلام میں صرف عقائد اسلام کے متعلق بحث ہوتی تھی کیونکہ اس زمانے میں مخالفین نے اسلام پر جو اعتراضات کئے تھے۔ عقائد ہی کے متعلق تھے لیکن آج کل تاریخی تمدنی ہر حیثیت سے مذہب کو جانچا جاتا ہے۔ یورپ کے نزدیک کسی مذہب کے عقائد اس قدر قابلِ اعتراض نہیں، جسقدر اس کے قانونی اور اخلاقی مسائل ہیں، ان کے نزدیک تعددِ نکاح، طلاق، غلامی، جہاد کا کسی مذہب میں جائز ہونا اس مذہب کے باطل ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ اس بنا پر علم الکلام میں اس قسم کے مسائل سے بھی بحث کرنی ہوگی[1]"

شبلی اس بات کو نہیں مانتے کہ علومِ جدیدہ مذہب کو متزلزل کر سکتے ہیں کیونکہ مذہب انسان کیلئے ایک فطری چیز ہے اور وہ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا پس جب مذہب کا ہونا ضروری ہے تو لامحالہ ایک نہ ایک مذہب کو ترجیح دی جائے گی۔ شبلی اس مذہب کو اسلام کی شکل میں موجود پاتے ہیں۔

---

[1] الکلام ، ص ۔ ۷ ۔

مذہب اور عقل کے باہمی تعلق کے سلسلے میں شبلیؔ قدرتاً عقل کے استعمال کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ ہاں ادراکِ حقائق کے معاملے میں ایک سرحد ایسی بھی آجاتی ہے جہاں عقل بیکار ہو کر رہ جاتی ہے۔

الکلام میں شبلیؔ نے مذہبِ اسلام کے اصولوں کو عقل کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے دلائل کو مغربی مصنفین کی تحریروں سے مزید مؤکد کیا ہے۔ معجزہ اور خرقِ عادت کے متعلق شبلیؔ کی معتدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشاعرہ اور آجکل کے عام مسلمانوں نے خرقِ عادت کے مفہوم کو جو وسعت دی ہے اس کی رو سے ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات بھی خرقِ عادت کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور حاشا ہم ان کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے[۱]۔ شبلیؔ خرقِ عادت کو مانتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ اس کیلئے بھی اسباب ہوتے ہیں۔ جو نظر نہیں آتے۔ گویا شبلیؔ کی رائے اس بارے میں سیدؔ اور عام مسلمانوں کی رائے کے بین بین ہے۔

سب سے بڑا اور معرکۃ الآرا مسئلہ جس نے اس دور کے مصنفین اور مفکرین کو عرصہ تک پریشان رکھا۔ وہ یہ تھا کہ کیا اسلام تمدن و ترقی کا مانع ہے۔ شبلیؔ کہتے ہیں[۲] کہ تمدن کی ترقی کے جتنے اسباب ہیں۔ وہ سب اسلام میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مساوات، مذہبی بے تعصبی، آپ اپنی عزت کا خیال جمہوریت تقسیمِ عمل، انسانوں کا مختلف المراتب ہونا، علمی ترقی کی انتہا، دین و دنیا کا باہمی تعلق، عملی زندگی کا اثبات اور رہبانیت سے نفرت وغیرہ وغیرہ مختلف قوموں کے باہمی تعلقات کے متعلق بھی ان کے خیال میں اسلام نے جو راہِ عمل واضح

---

۱ الکلام۔ ص ۱۳۰ ۲ الکلام۔ ص ۲۱۸

کی ہے۔ وہ اسے ترقی اور تمدن کا ممد و مؤید قرار دیتی ہے۔ نیز اسلام کا قانونِ وراثت اور اسلام کا عورتوں کے متعلق قانون نہایت مفید اور معقول ہے۔ اور دنیا کے دیگر قوانین اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

بہرحال شبلی کی آواز سید صاحب کی آواز سے کوئی جدا آواز نہ تھی۔ لیکن ان کا اندازِ نظر عالمانہ اور عامۃ المسلمین کے لیے مانوس ہے۔ اس لیے جہاں سید صاحب کی رائے سے عام لوگ متوحش ہو جاتے تھے۔ وہاں شبلی کے خیالات قبول کر لیے جاتے تھے۔ شبلی کے مقبول ہونے کے دو سبب اور بھی ہیں:۔ ایک تو شبلی کا مختصر اور دلچسپ طرزِ تحریر اور دوسرا ان کا یہ بنیادی اصول کہ قدیم خیالات کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔" ان اسباب کی وجہ سے سرسید کے مقابلہ میں شبلی کی عقل پسندی بھی گوارا کر لی گئی۔

یہ بات بالیقین کہی جا سکتی ہے کہ اس صدی میں شبلی کی تصنیفات مذہبی نے جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بے حد متاثر کیا۔ سید کا اثر یقیناً گہرا دوررس اور ہمہ گیر تھا۔ مگر ان کے نام سے بعض ایسے سیاسی اور دینی عقائد منسوب ہو گئے تھے۔ جو عام تو کیا خواص کی نظر میں بھی پسندیدہ نہ سمجھے جاتے تھے شبلی نے ان الجھنوں سے بچنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنے خط میں بجا طور پر لکھتے ہیں:

> "مجھ کو اس بات کا فخر ہے کہ اس نئی زندگی کے پیدا کرنے میں میرا بھی حصہ ہے۔ اور اس جوشِ مذہبی کو برانگیختہ کرنا میری قسمت میں بھی تھا۔[۱]"

---

[۱] مکاتیب ج ۱ - ص ۵ -

تیسرا باب

سوانح نگاری

اردو جیسی نو عمر زبان سے یہ توقع کہ سرسید کے زمانے میں وہی ہر لحاظ سے بے عیب اور مکمل سوانح عمریاں اس کے ادبی ... وجود میں آگئی ہونگی بے محل اور بے جا ہے۔ خود فارسی کے ہزار سالہ ادب میں ایسی سوانح عمریاں موجود نہیں جن کو فنی معیار کے مطابق اعلےٰ اور کامل قرار دیا جا سکتا ہے۔ مولانا شبلی نے الفاروق لکھتے وقت عرفی کا یہ شعر ؎

ہشیار کہ رہ بردم تیغ است قدم را

پیش کرتے ہوئے جن مشکلات کی طرف اشارہ کیا تھا۔ فی الحقیقت وہ مشکلات اور دشواریاں سوانح نگاری کے فن کی عام دشواریاں ہیں۔ جن سے صرف کامل الفن سوانح نگار ہی عہدہ برا ہو سکتے ہیں اور سرسید کا زمانہ ایک ایسا زمانہ تھا

جس میں فنی شعور ہنوز ناپختہ تھا۔

یہ مسلم ہے کہ اردو نے اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں جو کچھ حاصل کیا، عربی، اور فارسی ادب سے حاصل کیا۔ چنانچہ سوانح نگاری کے فن میں بھی اس کا ابتدائی سرمایہ عربی، فارسی نمونوں کے مطابق ہے۔ یہ قدیم سوانح نگاری جدید طرز سے کئی حیثیتوں سے الگ اور مختلف ہے۔ مگر تنوع اور رنگارنگی کے لحاظ سے بہت بڑی حد تک قابلِ توجہ ہے۔ اس فن کی مختلف شاخوں کا شمار اس موقع پر نہ ضروری ہے، نہ ممکن۔ ۔ ۔ ۔ ۔ چند بڑے بڑے شعبے یہ ہیں:۔ سوانح نگاری کی اہم اور قدیم ترین شاخ سیرت[1] نگاری ہے۔ یہ اصولاً حضرت سرورِ کائنات ﷺ کی حیاتِ مبارک سے متعلق ہے۔ مسلمانوں نے فنِ سوانح نگاری میں سب سے پہلے اس شعبے کو فروغ دیا۔ مغازی (آنحضرت کے غزوات کا تذکرہ)، اور شمائل، (آنحضرت کے اخلاق و عادات کا ذکر) یہ دونوں اصناف بھی سیرت کے ساتھ ہی ظہور میں آئیں۔ مسلمانوں میں سوانح نگاری کے رجحانات کو سب سے زیادہ حدیث کی وجہ سے ترقی ہوئی کیونکہ حدیث کے راویوں کے حالاتِ زندگی، اور صحیح حالاتِ زندگی کا جمع کرنا اور ان کی چھان بین کرنا۔ حدیث کی صحت کے تعین کیلئے ازبس ضروری تھا۔ اس طرح علمائے حدیث نے ہزاروں بلکہ لاکھوں افراد کے سوانح جمع کیے۔ اس سے اشخاص کی زندگی سے دلچسپی کی تحریک پیدا ہوئی۔ یہ دلچسپی اس لحاظ سے بالکل بے تعلق

---

[1] آجکل سیرت عام سوانح عمری کے مترادف اصطلاح بن گئی ہے۔ یہ دراصل دینی احساسات کے انحطاط کی وجہ سے ہے ورنہ سیرت کا اطلاق اصولاً سیرتِ رسول پر ہوتا ہے۔

اور بے غرض تھی۔ کہ اس میں کسی کو بڑا ثابت کرنے یا کسی کو چھوٹا کرنے کا جذبہ بالکل موجود نہ تھا...... اس کا مقصد اشخاص کی حقیقی زندگی کی کھوج لگانا تھا اور یہ سب کچھ سچی سچی باتیں معلوم کرنے کے سچے جذبہ سے پیدا ہوا تھا...... کیونکہ سچے نبیؐ کے حالات پر روشنی ڈالنے والا ضروری ہے کہ خود بھی سچا اور نیک ہو۔

بے غرضی اور بے تعلقی کا یہ رجحان اسلامی ادب کے ابتدائی عہد میں تمام علمی کاموں (خصوصاً سوانح نگاری میں) بڑی حد تک کارفرما....... اس سے ایک کامل سوانحعمری کے چند بنیادی اصولوں کو بڑی اہمیت نصیب ہوئی اوّل صداقت کی تلاش، دوم شخصیت کے تمام پہلوؤں کو معلوم کرنیکا خیال۔ سوم سوانح نگاری کے موضوعوں کا صرف خواص اور ناموروں تک محدود نہ ہونا —— بلکہ عام انسانوں کے حالات کی جمع آوری کا ذوق۔

اسلامی سوانح نگاری کے ابتدائی رجحانات مختلف صورتوں میں نمودار ہوئے اور بڑی مدت تک سوانح نگاروں کے لیئے دستورالعمل کا کام دیتے رہے محض ناموروں کی زندگی لکھنے کا خیال شخصی حکومت کے اثرات کے ماتحت آہستہ آہستہ پیدا ہوتا گیا۔ مگر عربی ادب میں (جہاں تک میں نے دیکھا ہے) جماعتی مرقع نگاری کا ذوق غالب رہا۔ اور ان جماعتوں میں بادشاہوں سے کہیں زیادہ معاشرت کے عام طبقات کے مرقعے کچھ زیادہ ملتے ہیں۔ ادیبوں، عالموں، نیشوں، ظریفوں، بخیلوں، اندھوں، بہروں کے علاوہ مجانین اور مغفلین تک کے مرقعے کتابوں میں محفوظ ہیں۔

غالباً اسی کا نتیجہ ہے کہ پرانے اسلامی ادب میں افراد کے مقابلے میں

—— جماعتی سوانح نگاری کا زیادہ چرچا رہا۔ اور شاید اسی سبب سے پرانے ادب میں تذکرہ نگاری کے فن کو اتنی ترقی ہوئی کہ تذکرہ بالآخر سوانح نگاری کی سب شاخوں پر غالب آگیا۔ نامور افراد کی سوانح عمریاں حملۂ تاتار سے پہلے کم اور اس کے بعد زیادہ لکھی گئیں ان میں بادشاہوں کے علاوہ اولیا، اصفیا کی سوانح عمریاں بھی ہیں مگر بادشاہوں کی سوانح عمریاں لائف سے زیادہ تاریخ ہیں اور اولیاء و اصفیا کی سوانح عمریوں میں سوانح کم اور ان کے معجزات و کرامات کا تذکرہ زیادہ ہے۔ یہ صنف ملفوظات، مناقب اور اقوال وغیرہ کی صورت میں موجود ہے۔ اور اسمیں سوانحی حصہ بہت کم ہے، اور جو ہے، وہ بھی کچھ زیادہ لائق اعتماد نہیں...
فارسی ادب میں زیادہ تر اسی قسم کی کتابیں ہیں۔ اس ادب کا کارآمد سوانحی حصہ دو شعبوں میں تقسیم ہے تذکرہ اور ذاتی ڈائریاں مثلاً مغل بادشاہوں کے روزنامچے اور تزوکات —— تذکروں میں قیمتی سوانحی مواد موجود ہے۔ مگر تذکرے بذات خود مکمل سوانح نگاری کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔ تذکرہ سوانح نگاری کے فن کی ایک شاخ ہے۔ جس کو لغات اور سوانح کا مرکب قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس میں حالات اور واقعات کچھ زیادہ نہیں ہوتے.......... صرف چیدہ واقعات دے دیئے جاتے ہیں۔ اور سسپنس کا التزام بھی کم ہوجاتا ہے۔ تذکرہ افراد کی ذاتی زندگی کے متعلق بہت کم معلومات پیش کرتا ہے ......
وہ صرف اس جماعتی اور اجتماعی ذوق کی نقشی کرتا ہے جس کی ہماری تہذیب نے شروع سے پرورش کی تذکروں میں بہت سے کارآمد عناصر بھی ہوتے ہیں۔ جن کی تفصیل میں نے اپنے مضمون تذکرہ نگاری کا فن اور شعرائے اردو کے تذکرے

میں بڑی شرح وبسط سے پیش کی ہے۔

اردو نثر کے ابتدائی ادوار میں ہمارے سوانح نگاروں نے اسی ادب سے فائدہ اٹھایا چنانچہ ان کی تمام تر کوششیں اسی نمونے اور اصول کے مطابق ہیں یہی وجہ ہے کہ سوانحی اعتبار سے اس زمانے کا قابل ذکر سرمایہ تذکروں سے عبارت ہے اور تذکروں سے الگ صحیح معنوں میں سوانح عمریاں لکھنے کا رواج جدید مغربی اثرات کا رہین منت ہے۔

مغربی اثرات کے نفوذ کے بعد اردو میں سوانح نگاری کی ابتدائی کوششوں میں کسی حد تک مناظرانہ رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں سترھویں اور اٹھارہویں صدی میں عیسائیوں کی تبلیغی کوششوں کا ایک خاص پہلو یہ تھا کہ وہ حضرت رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے مقدس ناموروں کی سوانح عمریاں لکھ کر اسلام کی حقانیت کے متعلق غلط فہمیاں پیدا کرتے تھے۔ یہ سلسلہ عیسائیوں تک محدود نہ تھا اس میں کبھی کبھی ہندو مورخ بھی شامل ہو جاتے تھے۔ اس زمانے کی "عیسائی" اور "ہندو" تاریخ نگاری کا اصلی رخ بھی یہی تھا۔ ......اس کا ردِ عمل یہ ہوا کہ مسلمانوں میں تاریخ نگاری کا سوانح نگاری کی ایک جوابی تحریک پیدا ہوئی .... چنانچہ سر سید احمد خاں کی کتاب خطبات احمدیہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ سر سید کے زمانے کے اکثر مورخ اور سوانح نگار ان اثرات سے متاثر ہوئے۔ مولوی چراغ علی کے دو رسالے بی بی ہاجرہ اور ماریہ قبطیہ اور مولوی نذیر احمد کی کتاب امہات الامہ اسی مناظرہ کی فضا کی مخلوق ہے مگر سر سید کے دور کے سب سے بڑے سوانح نگار

شبلی اور حالی تھے ۔ جن کی تصانیف میں فنی محاسن بھی موجود ہیں ۔ سرسید کے زمانے کی اکثر علمی کوششیں اس لحاظ سے دفاعی اور مدافعی کہلائی جاسکتی ہیں کہ ان سب کا مقصود علم برائے علم یا ادب برائے ادب نہ تھا بلکہ ان کا مقصد تھا ۔ مغربی خیالات سے پناہ کی صورت پیدا کرنا اور ان کے سلسلے میں قومی محاذ بنانا! اس قومی محاذ کی تقویت کیلئے سوانح نگاری اور تاریخ نگاری سے بڑا کام لیا گیا مغربی مصنفوں اور مورخوں کے خیالات سے ہندوستان میں اصلاحی حیات کے سلسلے میں جو ضعف پیدا ہو چلا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس علمی قومی محاذ کی بہت ضرورت تھی ۔ اس کے لیے سوانح نگاری سے بڑھ کر کوئی چیز کارآمد نہ ہوسکتی تھی اور سلسلہ ناموران اسلام کی عمدہ ترین تدبیر تھی جس کی تکمیل کیلئے اس دور میں شبلی جیسا صاحب قلم موجود نہ تھا شبلی نے جوابی سوانح نگاری کی بجائے ایک جارحانہ دستور العمل تیار کیا اور مدافعت کی بجائے اس میدان میں پیش قدمی کی جس سے بلا شبہ اس قومی محاذ کو بڑی تقویت نصیب ہوئی ۔

باایں ہمہ، سوانح نگاری کے فن میں شبلی پر حالی کو ترجیح حاصل ہے ۔ جن کی سوانحعمریاں اصول فن کے لحاظ سے شبلی بہتر ہیں ۔ ان کی سوانحعمریاں بھی اگرچہ ناموروں کی سوانحعمریاں ہیں مگر ان کا مقصد اور نصب العین ایک بڑی حد تک شبلی کے مقصد اور نصب العین سے مختلف ہے ۔ حالی کی سوانحعمریاں میں علمی تحریک زیادہ کارفرما ہے ـــــ شبلی کی سوانحعمریوں میں جذباتی تحریک کا عمل دخل زیادہ ہے ۔

رفقائے سرسید میں شبلی اور حالی کے علاوہ جن لوگوں نے سوانحعمریاں

لکھی ہیں، ان میں ذکاء اللہ، نذیر احمد، چراغ علی، عبدالحلیم شرر کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ذکاء اللہ کا سارا سوانحی کام ملکہ وکٹوریہ کی لائف تک محدود ہے اور یہ شاید ترجمہ ہے ـــــ نذیر احمد اور چراغ علی کی سوانح عمریاں چنداں اہمیت نہیں رکھتیں۔ اس لئے کہ محض مناظرانہ ہیں۔ البتہ شرر کی سوانح عمریاں اور خاکے اور مرقعے اس نقطۂ نظر سے ضرور قابلِ توجہ ہیں۔ کہ ان میں مصنف کی سوانحی نظر اور شخصی جزئیات پر زیادہ ہے، اور نصب العین بھی سوانح ہے۔ کوئی دوسرا مقصد اگر ہے بھی، تو ثانوی اور ضمنی ہے۔ وہ اگر خالص سوانح نگار بنتے تو ضرور کامیاب ہوتے مگر طومار نویسی نے ان کو مختصر لکھنے اور بہت سے موضوعوں پر لکھنے کی عادت ڈال دی تھی۔ ان کے خاکے بہرحال عمدہ ہیں۔ اردو میں جو کتابیں شبلی اور حالی کے زیرِ اثر تصنیف ہوئیں یا ان کے جواب میں لکھی گئی ہیں، ان میں دارالمصنفین کا مقدس ناموروں (یعنی صحابہ وغیرہ کی سوانح) کا سلسلہ بڑا اہم ہے ان کے علاوہ کچھ اور لوگ مثلاً مرزا حسرت اور عبدالرزاق بھی قابلِ ذکر ہیں، جن پر شبلی حالی کے اثرات نمایاں ہیں۔ دبستانِ شبلی کے مصنفوں کو (اگرچہ دبستانِ سرسید کے ماتحت) کوئی جگہ نہ ملنی چاہیے۔ مگر شبلی کی وساطت سے ان پر جو اثر ہوا اس کا اعتراف ضروری ہے۔ اس گروہ میں مولانا سلیمان ندوی، مولانا عبدالسلام مولانا حبیب الرحمٰن شروانی قابلِ ذکر ہیں۔ سرسید کے رفقاء کے قلم سے (بلکہ اس سارے دور میں) جو سوانح عمریاں تصنیف ہوئیں۔ ان کی چند خصوصیات یہ ہیں۔

اس دور کی سوانح نگاری میں ایک طرح کا تذبذب نمایاں ہے۔ اس زمانے

کے سوانح نگار علی الاعلان پرانی روایت سے منقطع ہونے کی خواہش رکھتے ہیں مگر ان کی تصانیف میں اس کے باوجود قدیم یادگاری خصوصیات موجود ہیں۔ ان مصنفوں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اپنی سوانح عمریوں میں غیر جانب دار رہے۔ انھوں نے اپنے موضوعات کے متعلق بے تعلقی کا ثبوت دیا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ عذر بھی پیش کر رہے ہیں کہ بے لاگ صداقت کے لئے زمانے کی فضا سازگار نہیں۔ اور ابھی وہ وقت نہیں کہ کسی شخص کی بایوگرافی (BIOGRAPHY) کریٹیکل (CRITICAL) طریقے سے لکھی جائے۔ اس کی خوبیوں کے ساتھ ساتھ اس کی کمزوریاں بھی دکھائی جائیں اور اس کے عالی خیالات کے ساتھ اس کی لغزشیں بھی ظاہر ہو جائیں۔ (حالی — حیاتِ جاوید)

سوانح نگاری کے مغربی تصورات کا جن کو ہندوستان میں پہنچے ہوئے کچھ زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا قبول کرنے کے لئے ہر طرف آمادگی تو نظر آتی تھی مگر اس دور میں ان تصورات کی ماہیت سے صحیح واقفیت شاید پیدا نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ اس زمانے کے اکثر مصنف مغربی زبانوں سے ناواقف تھے اور ان کا سرمایۂ معلومات مغربی ادب کے بارے میں کچھ زیادہ نہ تھا اور جو کچھ تھا انھوں نے بالواسطہ حاصل کیا تھا — !

یہی وجہ ہے کہ اس زمانے کے سوانح نگار ان اصولوں پر عمل پیرا ہونے کے دعوے کے باوجود فن کے صحیح تقاضوں کی تکمیل نہیں کر سکے — ان تقاضوں کی جن کی ان سے خالص علمی اور فنی نقطۂ نظر سے توقع تھی۔ اردو زبان کے سب سے بڑے سوانح نگار حالی کا اعترافِ عجز گزشتہ سطور میں آ چکا ہے۔ اردو کا .....

دوسرا ابڑا سوانح نگار شبلی مغربی اصولِ سوانح نگاری کے متعلق سخت تذبذب میں ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو وہ اس بات کو ضروری قرار دیتا ہے کہ ہیرو کے محاسن کے ساتھ ساتھ معائب بھی دکھائے جائیں تاکہ سوانح عمری مدلل، مداحی" اور کتاب المناقب" نہ بن جائے مگر دوسری طرف اسی طریقۂ سوانح نگاری کو فریب دہ" اور زیادہ قابلِ اعتراض" بلکہ خطرناک خیال کرتا ہے۔ شبلی کا خیال یہ ہے کہ "قدیم طریقہ صرف سکوت کا مجرم ہے لیکن موجودہ طریقہ درحقیقت خیانت اور مداحی ہے جو واقعہ نگاری سے دور ہے۔ (شبلی۔ مناقب، عمر بن عبدالعزیز پر ریویو — مقالات)

اس دور کی سوانح نگاری کا سرچشمۂ تحریک جذبۂ احیائے قومی ہے۔ چنانچہ عمدہ ترین سوانح عمریاں بزرگوں اور ناموروں کی یادگار کی بجائے قوم کی ترقی کے خیال سے لکھی گئی ہیں۔ مولانا حالی نے غالب کی لائف، اس لئے لکھی ہے کہ غالب کی خوش طبعی اور ظرافت سے قوم میں زندہ دلی اور شگفتگی پیدا ہو۔ حیاتِ سعدی اور حیاتِ جاوید کا نصب العین بھی یہی ہے۔ اس کے بعد شبلی آتے ہیں۔ سوانح کی تمام تر توجہ اسلاف کے قابلِ فخر کارناموں کی تاریخ پر مرکوز رہتی ہے۔ حالی اور شبلی کے پیرو اور متبعین بھی اسی اصول پر کاربند رہے۔ ان سب کی نظر اشخاص پر اشخاص کی حیثیت سے کم پڑتی ہے۔ ان کے دماغ کارناموں کے حصے پر زیادہ پڑتی ہے۔ جس سے احیائے قوم کے لیے مواد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس دور کی سوانح نگاری کا ایک خاص رجحان یہ ہے کہ اس میں سوانح عمری مقصود بالذات نہیں، سوانح نگاروں کا اصل مقصد کچھ اور ہے۔ سوانح عمری کو اس مقصد کیلئے ذریعہ اور وسیلہ بنایا گیا ہے یہ چیز حالی کی کتابوں میں کم اور شبلی کی تصانیف میں زیادہ ہے۔ الغزالی سوانح

مولانا روم سیرۃ النعمان بلکہ شعر العجم بھی ان میں سے ہر ایک کا مقصد اشخاص کے حالات کی اصلی تدوین نہیں ——— ان کے ذریعے علم و ادب کی ان شاخوں کی بابت لکھنا ہے جن کی نمائندگی کا فخر ان علمائے کبار اور ادبائے عظام کو حاصل ہے۔

اس دور کی سوانح نگاری میں تاریخی حسن اور تاریخی نقطۂ نظر خاصا کار فرما ہے۔ ایک عمدہ سوانح عمری کو تاریخ سے الگ کچھ اور چیز ہونا چاہیئے۔ تاریخ میں شخصیتوں کو ان کے خلوت کدوں سے باہر کی دنیا یعنی سماج اور اجتماع کے مجموعی پس منظر میں) سرگرم کار دکھایا جاتا ہے۔ اور ان کے اعمال پر عام سماج اور اجتماع کے نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی جاتی ہے مگر سوانح عمریوں میں شخصیتوں کو اس نقطۂ نظر سے بھی دیکھا جاتا ہے کہ سماج اور اجتماع سے الگ ان کی ذاتی اور نجی زندگی کیا تھی ——— وہ ذاتی اور نجی زندگی جس کو سماج اور اجتماع اگر چاہے تو قطع کر دے ——— یعنی وہ اعمال اور افعال جو صرف ان کے ہیں۔ اور ان سے سماج بہ حیثیت سماج متعلق نہیں ——— اس دور کی سوانح عمری، فن کی اس معراج تک نہیں پہونچی ——— اعمال و افعال کا خارجی رخ اور زندگی کے وہ مظاہر جن کو مظاہر جلوت کہا جا سکتا ہے۔ عموماً دی سوانح نگاروں کے پیش نظر ہیں۔ بعض سوانح عمریاں ایسی ہیں جن میں اشخاص کی حیثیت وہی رہ جاتی ہے۔ جو ایک دائرے کے درمیان ایک نقطہ کی ہوتی ہے۔ پس اسی نقطے کی طرح اشخاص کا حال بیحد مختصر مگر اس زمانے کی تہذیب اور ثقافت بلکہ جغرافیہ ——— یہاں تک کہ ان کے وطن سے باہر دور دور کے حالات بھی ان میں آ گئے ہیں۔ سوانح نگاری

کا یہ توسیعی تصور ان مصنفوں پر چھایا ہوا ہے اور اس کی وجہ سے بعض سوانحعمریاں توصرف نام کی سوانحعمریاں ہیں۔ ان کو اس دور کی جامع تاریخیں کہنا شاید زیادہ مناسب ہوگا ـــــ مولانا محمد حسین آزاد اپنے بعض رجحانات کے اعتبار سے ایک کامیاب سوانح نگار ہو سکتے تھے۔ مگر ان کی سوانح نگاری تاریخی ناول کی حدود میں جا پہونچی ہے۔ تاریخی ناول میں شخصیتیں تاریخی ہوتی ہیں، اور جزئیات مخلوط خیالی اور واقعی، آزاد کی سوانح نگاری بھی اس کے قریب قریب ہے مگر اس میں شبہ نہیں کہ آزاد کو ذاتی جزئیات سے بڑی دلچسپی ہے۔ اور یہ ایک سوانح نگار کا خاص رجحان ہے (لیکن آزاد ہمارے موجودہ موضوع سے اسلئے خارج ہے کہ وہ سیدؔ کے گروہ کے آدمی نہیں) ہمارے بڑے سوانح نگار شبلی اور حالی ہیں ان کی سوانحعمریوں میں سب خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کا سطورِ بالا میں ذکر آیا ہے۔

سوانح نگار ۔ حالی

اب ہم اردو کے سب سے بڑے سوانح نگار کی لکھی ہوئی سوانحعمریوں کا تجزیہ کرتے ہیں ـــــ یہ تھے حالی! ان کی زندگی کے واقعات کی تفصیل ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔ اس کیلئے قارئین کو دوسری کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ سیدؔ سے حالی کی ملاقات سب سے پہلے نواب مصطفےٰ خاں شیفتہ کے ہمراہ ہوئی۔ اس کے بعد وہ عمر بھر سید صاحب کے مداح رہے۔ مسدس حالی کے دیباچہ میں انھوں نے سید صاحب کے .... اثرات کا بہ تفصیل تذکرہ کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ مسدس حالی کی تحریک انھوں نے ہی کی تھی۔ اس کے

علاوہ انھوں نے دوسری علمی خدمات بھی سید صاحب کی ترغیب و تشویق اور حوصلہ افزائی کی وجہ سے انجام دیں۔ غرض اس میں کچھ شک نہیں کہ حالی کی حقیقت نگاری متانت، افادیت پسندی اور اسلوبِ بیان میں مدعا نگاری اور مطلب نویسی بہت حد تک سرسید کی رفاقت اور محبت کے زیرِ اثر ہے۔

حالی کے فنِ سوانح نگاری میں سرسید کے اثرات براہِ راست نہیں، بالواسطہ ہیں یعنی حالی سرسید کے تیار کیے ہوئے کسی نمونے کی متبع نہیں۔ مگر جو نمونہ انھوں نے خود تیار کیا اس کی روح وہی ہے جو سید صاحب کے سب کاموں میں پائی جاتی ہے۔ حالی کی لکھی ہوئی سوانحعمریوں میں جو علمی روح کام کر رہی ہے وہ سرسید ہی کی پیدا کردہ ہے سرسید نے "امرِ واقعہ" یا FACT کو اپنی تحریروں میں جو اہمیت دی اس سے حالی شاید سب رفقاء سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔ حالی کی واقعہ نگاری کا خاص انداز (جو خشک بیانِ واقعہ کی حد تک پہونچ جاتا ہے) سرسید کے اسی رجحان کا عکس بہتر ہے ——— بہتر اس لئے کہ حالی کی تحریر اتنی بے آب و رنگ نہیں جتنی سرسید کی — ! سرسید کو TRUTH اور محض خیالی اور بے مقصد تصورات سے بڑی ضد تھی۔ حالی نے بھی اس معاملے میں اپنے مرشد کی راہ اختیار کی اور اپنی سب تصانیف خصوصاً اپنی سوانحعمریوں میں اس کو پیشِ نظر رکھا۔

مولانا حالی کی نثری تصانیف کا سلسلہ ۱۸۶۷ء سے شروع ہوتا ہے سب سے پہلے انھوں نے ایک مذہبی مناظرانہ کتاب تریاقِ مسموم" اپنے ایک ہم وطن عیسائی کے جواب میں لکھی ہے۔ اس کے بعد جو تصانیف ان کے قلم سے نکلیں، ان کے نام یہ ہیں:
علم الطبقات الارض (ترجمہ)، مجالس النساء (قصہ)، حیاتِ سعدی (سوانح عمری)،

یادگارِ غالب (سوانحِ عمری) حیاتِ جاوید (سوانحِ عمری) مقدمۂ شعر و شاعری (تنقید) فارسی عربی میں انہوں نے جو کام کیا وہ اس سے الگ ہے۔ اس کے علاوہ شاعری کا مجموعہ جس کا حال ہمارے موضوع سے بالکل خارج ہے۔ مزید براں حالی کے اردو مقالات اور مکتوبات بھی شائع ہو چکے ہیں۔ ان کا قابلِ ذکر نثری سرمایہ اسی قدر ہے[1]۔

حالیؔ اپنی شاعری اور نثر دونوں کے اعتبار سے اردو کے عظیم ادیبوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ نثر میں ادبی تنقید اور سوانح نگاری نے ان کو امتیازِ خاص بخشا ہے۔ وہ ایک مخصوص طرزِ انشا کے مالک تھے۔ ان کی یہ حیثیت بھی انکی عظمت کا باعث ہوئی ہے۔ اور ہم اس کتاب میں اپنے اپنے موقعہ پر ان کی ان تینوں حیثیتوں کا جائزہ لیں گے۔ اس باب میں ہم ان کی سوانح نگاری پر تبصرہ کریں گے۔

حالیؔ کی لکھی ہوئی تین سوانح عمریوں (یعنی حیاتِ سعدی، یادگارِ غالب اور حیاتِ جاوید) میں سے ہم آخری یعنی حیاتِ جاوید پر پہلے نظر ڈالتے ہیں۔ اگرچہ ترتیب کے تاریخی لحاظ سے اس کا نمبر بعد میں آتا ہے۔

سر سیدؔ احمد خاں جن کی داستانِ حیات اس کتاب کا موضوع ہے، ایک

---

[1] ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں نے "حالیؔ کا ذہنی ارتقا" کے نام سے ایک عالمانہ مقالہ رسالہ اردو میں لکھا تھا (جو اب کتابی صورت میں شائع ہو چکا ہے) اس میں حالیؔ کے سارے ادبی کام کی توقیت کی یعنی سنِ تالیف متعین کیا ہے۔ حالی کی جملہ تصانیف کی فہرست بھی اس میں دستیاب ہوگی۔

جامع اوصاف شخص تھے۔ چنانچہ ان پر یک سرد ہزار سودا" کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی زندگی کی سرگزشت پر قلم اٹھانا جو اس قدر مصروف ہو اور گوناگوں حیثیتوں کا مالک ہو ایک بڑی ذمہ داری کو قبول کرنا ہے۔ یوں تو سر سید نے یہ فرمایا کہ "میری لائف میں سوا اس کے کہ لڑکپن میں خوب کبڈیاں کھیلیں، کنکوے اڑائے، کبوتر پالے، ناچ مجرے دیکھے اور بڑے ہو کر نیچری، کافر اور بے دین کہلائے اور رکھا ہی کیا ہے۔" مگر حق یہ ہے کہ ان جامع الفاظ میں انہوں نے اپنے سوانح نگار کیلئے خود ہی اصول کار تجویز کر دیا اور ایک لطیف انداز میں یہ اشارہ کیا کہ میری زندگی ایک انسان کی زندگی ہے۔ اس میں وہ باتیں بھی ہیں، جو لازمۂ بشریت ہیں اور وہ بھی جو ان کی پختہ عمر کے کارناموں کا خلاصہ ہے۔

سید کی شخصیت اپنی صدی کی متنازع فیہ شخصیت تھی۔ یہ امر بھی سوانح نگار کی مشکلات کا ایک بڑا سرچشمہ تھا۔ حالی سے قبل کرنل گریہم نے انگریزی میں ایک سوانحعمری لکھی اور پھر منشی سراج الدین احمد (مالک اخبار چودھویں صدی) نے بھی کچھ کوشش کی۔ مگر مفصل داستانِ حیات کی تدوین حیاتِ جاوید کے مصنف کی قسمت میں لکھی تھی۔

مولانا حالی نے اس غرض کیلئے ۱۸۹۴ء میں علی گڑھ کا قیام اختیار کیا اور وہاں رہ کر تمام ضروری ماخذ سے فائدہ اٹھایا اور بالآخر بڑی محنت اور جانفشانی سے دو جلدوں میں حیاتِ جاوید مرتب کی۔ جس کے پہلے حصے میں سید صاحب کے حالات و واقعاتِ زندگی دیتے ہیں۔ اور دوسرے حصے میں ان کے اہم علمی، سیاسی اور تعلیمی کارناموں کا جائزہ لیا ہے۔

حیاتِ جاوید کی فنّی قدر و قیمت کے متعلق اہل الرائے کا آپس میں بڑا اختلاف ہے۔ اس پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ سوانح عمری "کرٹیکل" یعنی اس میں ہیرو کی خوبیاں ہی خوبیاں بیان کی گئی ہیں، کمزوریاں نہیں دکھائی گئیں۔ مگر مصنف نے کتاب کے دیباچے میں یہ صاف صاف اعلان کیا ہے کہ وہ اپنی اس تصنیف میں ہیرو کی نکتہ چینی کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہ جانے دیں گے۔ "کیونکہ ہم میں وہ (سرسید) پہلا شخص ہے جس نے مذہبی لٹریچر میں نکتہ چینی کی بنیاد ڈالی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ سب سے پہلے اسی کی لائف میں اس کی پیروی کی جائے۔ اور نکتہ چینی کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے" (دیباچہ حیاتِ جاوید) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حالی کا اصولِ کار بالکل درست تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ کسی امرِ خاص میں دیانت دارانہ اختلاف رائے ہو۔ یعنی جو بات زید کے نزدیک غلط ہو، بکر اپنی رائے میں اس کو صحیح قرار دیتا ہو۔ مولانا حالی کو سید کے افعال سے اختلاف ہو سکتا ہے مگر وہ سرسید کی نیت کے متعلق کوئی بدگمانی نہیں رکھتے۔ کیونکہ اس بات کا ان کو یقین تھا اور وہ چاہتے تھے کہ اوروں کو بھی اس کا یقین دلائیں کہ "سید کا کوئی کام سچائی سے خالی نہ تھا۔"

مولانا حالی کے اس نقطۂ نظر کے باوجود مولانا شبلی نے حیاتِ جاوید کو "مدلل مداحی" "کتاب المناقب" اور "یک رخی تصویر" قرار دیا ہے۔ مولانا شبلی کی یہ تنقید درست بھی ہو تب بھی اس کا لب و لہجہ نہایت درشت ہے۔ اس میں بقول بعض "معاصرانہ چشمک" کے آثار پائے جاتے ہیں! اور بعض دوسروں کے نزدیک اس کا منبع وہ سوءِ ظن اور بدگمانی ہے، جو شبلی کو سید کے متعلق بعد میں پیدا ہو گئی،

چنانچہ بعض نقادوں نے اس کو حالی "شبلی چشمک کی بجائے" "شبلی سرسید چشمک" کا نتیجہ قرار دیا ہے مگر ہمارے خیال میں یہ بھی بدگمانی ہے۔

دراصل یہ اختلاف شخصیتوں کا نہیں، دینی اور سیاسی نظریات کا ہے[1]۔ جن لوگوں کو سرسید کے سیاسی اور دینی نظریات سے آج بھی اختلاف ہے وہ آج بھی شبلی کے ہم نوا ہیں۔ اور حالی پر جانبداری کا الزام لگا سکتے ہیں، اور لگاتے ہیں۔ البتہ یہ درست ہے کہ ضروری نہیں کہ شبلی اور ان کے ہم نواؤں کے نظریے ہر حال میں درست ہوں اور سرسید کے نظریے ہر حال میں غلط ـــ سچائی شاید ان دو انتہائی نقطوں کے درمیان ہوگی حالی سرسید کے نظریے سے اتنے دور نہ تھے، جتنے شبلی تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر حالی کی رائے سرسید کے اعمال و افعال کے متعلق اتنی مخالفانہ نہیں ہو سکتی جتنی شبلی کی تھی۔ اس لئے ہمیں شبلی کی مندرجہ بالا رائے میں تعصب کے آثار نظر آتے ہیں۔ اور اس تعصب کی بنیاد نظریاتی زیادہ ہے شخصی کم ـــ کیونکہ اگر خالصتاً شخصی ہوتی تو شبلی یادگارِ غالب اور حیاتِ سعدی کی تحسین نہ کرتے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہ تھا کہ وہ سرسید کے بعض کاموں کے معترف اور ثناخواں ہوتے اور بعض کے اتنے شدید مخالف ـــ صحیح شاید یہ ہے کہ ـــ حالی کے اکثر بیانات کی تہ میں ان کا یہ یقین کام کرتا ہے کہ "سرسید کا کوئی کام سچائی سے خالی نہ تھا" اس یقین کی وجہ سے ان کے بعض متنازعہ فیہ افعال کے متعلق حسنِ ظن سے کام لیتے ہیں اور ان کی خوش آئند تاویل کرتے ہیں۔ ان میں کئی موقعوں پر جانبداری اور رعایت کا اندازہ

---

[1] یہ اصطلاح مولانا حالی نے خود استعمال کی ہے۔

پیدا ہو جاتا ہے۔ شبلی اسی کو مدلل مداحی کہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ حالی جن امور میں سید صاحب سے اختلاف رکھتے ہیں ان میں بھی ان کے کاموں پر نکتہ چینی نہیں کرتے مگر حالی اس معاملہ میں معذور ہیں۔ وہ طبعاً ایک شریف مزاج آدمی تھے۔ اسکے علاوہ وہ کریٹیکل "طریقہ سوانح نگاری کے ناخوشگوار پہلوؤں سے خائف بھی تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنے ہیرو "کے اعمال و افعال پر ہمدردانہ نظر ڈالی ہے یا بقول مہدیؔ ایک شریف انسان کے ایک شریف تر انسان کی ہمدردانہ سرگذشت لکھی ہے"۔ حالی کے اس ہمدردانہ انداز پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس پیران سے ہمدردی بھی کی جا سکتی ہے ــــ ہمدردی اس لئے کہ مشرقی کی طبیعت کچھ ایسی بنائی گئی ہے کہ وہ اپنے ہیرو کے ساتھ سنگ دلی اور بے دردی کا سلوک شاید کر ہی نہیں سکتا ــــ اصول پرست اہلِ فن اس کے متعلق یہی فتویٰ دیں گے کہ حالی کے قلم نے لغزش کھائی[۱]۔ مگر ہم یہی کہیں گے کہ حالی کو ان کی حیا چشمی کے صدقے معاف کر دیا جائے۔

گذشتہ سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کے باوجود حیاتِ جاوید شاید اردو کی بہترین سوانح عمری ہے۔ اس کا بہترین وصف یہ ہے کہ یہ جامع ہے۔ اس میں سر سید کی زندگی کی جزئیات اور دورِ حیات کے متعلق دلچسپ نجی اور شخصی معلومات جمع ہیں۔ حالی نے سید کے کارناموں سے جتنی دلچسپی کا اظہار کیا ہے، اس سے کہیں

---

[۱] حالی نے جن معاملات میں ہمدردانہ نقطہ نظر اختیار کیا ان کیلئے ملاحظہ ہو میرا مقالہ "مولانا حالی کی کتب سوانح" (اورنٹیل کالج میگزین فروری ۱۹۴۸ء)

زیادہ انہوں نے ان کی شخصی زندگی سے اعتنا کیا ہے اور ایک اعلیٰ سوانحعمری کا یہ وصف خاص ہے کہ وہ ہمیں "آدمی" اور "انسان" سے روشناس کراتی ہے۔ اور حیاتِ جاوید کے ذریعے جہاں ہمیں ایک بڑے آدمی سے تعارف کا موقعہ ملتا ہے وہاں ایک دلچسپ اور عجیب وغریب اوصاف والے "آدمی" سے بھی ملنے کا موقعہ میتسر آتا ہے۔

حیاتِ جاوید ایک ضخیم اور طویل تالیف ہے۔ اس کی یہ ضخامت بعض نقادوں کے نزدیک اس کا عیب ہے مگر ہمارا خیال یہ ہے کہ ضخامت بذاتِ خود کوئی عیب نہیں البتہ جب کتاب غیر ضروری جزئیات کی وجہ سے ضخیم بن جاتی ہے تو حسنِ تناسب سے محروم ہو جاتی ہے۔ ہمارے خیال میں کتاب کے دوسرے حصے میں سیّد صاحب کے کاموں پر بے ضرورت بحثوں کی وجہ سے اس کی سوانحی حیثیت کو ضرور نقصان پہونچا ہے اس کی وجہ سے یہ کتاب سوانحعمری کی بجائے ایک تہذیبی تاریخ بن گئی ہے۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کتاب کے پہلے حصہ کی وجہ سے مجموعی لحاظ سے اس کا سوانحی رتبہ ہمیشہ بلند رہے گا۔

حیاتِ جاوید کا طرزِ بیان دونوں جلدوں میں مختلف رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری جلد میں اندازِ بیان تشریحی ہے اور بعض موقعوں پر تلقین کا رنگ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر عموماً اسلوب کی وہ سب خصوصیات اس کتاب میں پائی جاتی ہیں، جن کا پیدا ہو جانا ایک طویل کتاب میں لازمی ہے۔ جہاں تاویل اور استدلال کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، فقرے طویل، بیان منطقانہ اور مدلل، اور کہیں کہیں اضطراب کے آثار نمودار ہو جاتے ہیں ــــ پہلے حصہ میں اندازِ بیان

نسبتاً خوشگوار ہے۔ فقرے سادہ اور مختصر ہیں، اور مصنف کو اپنے ہیرو سے جو عقیدت اور محبت ہے اس کی وجہ سے ایک جذباتی طرزِ بیان نمایاں ہے۔ تشبیہیں اور تمثیلیں جو حالی کے اسلوب کا خاص وصف ہے، بڑی کثرت سے ہیں اور بیان میں برابر حسن پیدا کرتی چلی جاتی ہیں۔

حیاتِ سعدی

فارسی ادب اور فارسی شاعری کا مذاق آج بھی تہذیب اور شائستگی کا ایک جزو ہے، اور باوجود بے شمار موانع اور مشکلات کے فارسی بدستور نصاب کا ایک حصہ ہے۔

مولانا حالی اور شبلی نے اپنی اکثر سوانحعمریوں کے موضوع کا انتخاب فارسی شعر و شاعری ہی میں سے کیا۔ چنانچہ سعدی حیاتِ سعدی، بیانِ خسرو، سوانح مولانا روم وغیرہ اس بات کا بین ثبوت ہیں۔

حالی اور سعدی کی مماثلت

یہ ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ مولانا حالی اپنی شخصیت، ادبی مذاق اور علمی رجحان کے لحاظ سے سعدی کے ساتھ کئی باتوں میں مماثلت رکھتے ہیں۔ گویا اس انتخاب سے خود مولانا کی نفسیات آشکار ہو رہی ہے۔ حالی اور سعدی دونوں جامع نظم و نثر تھے۔ دونوں شاعری اور نثر نگاری میں ایک طرزِ نو کے موجد

تھے ۔ دونوں صنعت، تکلف، مبالغہ اور اغراض سے متنفر تھے۔ سعدی کہتے ہیں : ؎

برادِ تکلف مرد سعدیا　　　اگر صدق داری بیار و بیا

حالی بھی فرماتے ہیں ؎

صنعت پہ فریفتہ عالم اگر تمام　　　ہاں سادگی سے آیو اپنی نہ باز تو

دونوں کی چند سادہ طرز کی لکھی ہوئی کتابیں ان کی شہرت کی ضامن و کفیل ہوئیں۔ اگر بوستان اقصائے عالم سے خراج تحسین حاصل کر رہی ہے تو مسدس بھی قبولِ خاطر میں کسی سے کم نہیں۔ غرض حالی نے سعدی میں اپنے آپ کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور کوئی تعجب نہیں کہ بہت سے اصلاحی خیالات سعدی ہی کے رہینِ منت ہیں۔

حیاتِ سعدی کا مقصد

حیاتِ سعدی (جیسا کہ اس دور کے بہت سے لٹریچر کا خاصہ ہے) کا مقصد تبلیغی یادگاری اور قومی ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ اس کتاب کے لکھنے میں ایک ادبی تحریک کار فرما ہوتی ہے۔ حیاتِ سعدی میں مولانا نے فرمایا ہے کہ بیاگرافی قدیم زمانہ سے چلی آتی ہے اور مسلمانوں میں بھی اس کا رواج رہا ہے لیکن ان کی اکثر بیاگرافیوں میں محض روایت پر مبنی بنیاد رکھی جاتی تھی۔ درایت مفقود تھی۔ تذکرہ نویسی بھی عام رہی ہے۔ لیکن اکابر شعراء اور مصنفین کی منفرد زندگیاں غالباً نہیں لکھی گئیں۔ یورپ میں سترھویں صدی سے "بیاگرافی" کی باقاعدہ ابتدا ہوئی اور اس کے بعد اس فن نے باقاعدہ ایک فلسفہ

کی صورت اختیار کر لی ۔

سوانح عمری ذریعۂ موعظت

بیاگرافی مولانا کے نزدیک[1] "بزرگوں کی ایک لازوال یادگار ہے ۔ وہ قومیں جنھوں نے ترقی کے بعد تنزل کا منہ دیکھا ان کے لیے یہ ایک "تازیانہ" ہے جو ان کو خوابِ غفلت سے بیدار کرتا ہے ۔" دنیا میں بہت سے لوگوں نے مثلاً لوتھر اور بنجمن فرینکلن نے بیاگرافی سے ہی بلندی اور بزرگی کا سبق حاصل کیا ۔ علم اخلاق اور بیاگرافی میں یہ فرق ہے کہ علم اخلاق سے اچھائی برائی کی ماہیت معلوم ہوتی ہے لیکن بیاگرافی سے اکثر نیکی کرنے اور بدی سے بچنے کی زبردست تحریک دل میں پیدا ہوتی ہے ۔ مولانا کا یہ خیال ایک جدید انگریز مصنف کے خیال سے کتنا ملتا جلتا ہے کہ "بیاگرافی" ہم کو زندہ رہنے کا آرٹ سکھاتی ہے ۔ دنیا میں کامیاب زندگیوں کے مطالعے سے اکثر یہ مقصد ہوتا ہے کہ زندگی ان ناگوار اور تلخ کشمکشوں میں وہ کیا حکمتِ عملی تھی جس پر ان لوگوں نے عمل کیا اور بامراد رہے ۔[2] مولانا کا رجحان ذرا "اخلاقی" ہے اور مذکورہ بالا مصنف کا "عملی"

مولانا کہتے ہیں کہ اردو میں کوئی بیاگرافی ایسی نہیں جس سے دل میں کوئی تحریک پیدا ہو ۔ بعض انگریزی کتابوں کے ترجمے ہیں ۔ جو چنداں کار آمد نہیں ۔

---

[1] حیاتِ سعدی ۔ ۱۸۸۸ء ۔ ص ۵ ۔

[2] AN OUTLINE OF BIOGRAPHY BY W. L. (1934)

بنابریں یہ ارادہ ہوا کہ سعدی کی لائف لکھی جائے۔ چونکہ سعدی کا نام ہندوستان میں (ادبی لحاظ سے) سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اور ان کی مفصل سوانحعمری موجود نہیں۔ نیز شعر و شاعری میں بھی ان کے رتبے کو کوئی نہیں پہونچا اسلئے نظرِ انتخاب ان ہی پر پڑی۔

انگریزی ادب کا اثر

بیاگرافی کے نظریہ کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان میں انگریزی خیالات کا کتنا گہرا اثر معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہیئے کہ اسکی تحریک بھی مولانا کے دل میں کسی انگریزی کتاب سے ہوئی۔ حیاتِ سعدی کی تالیف کے سلسلے میں مولانا کے ماخذ علاوہ فارسی کے تذکروں کے بعض انگریزی کی کتابیں بھی ہیں جن کا مولانا نے اپنی کتاب میں حوالہ دیا ہے۔

ماخذ

حیاتِ سعدی کا تعلق ریسرچ اور تحقیق سے ہے۔ ایک سوانحعمری کے مصنف کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ وہ اپنے ہیرو کے متعلق تمام مواد اکٹھا کرے۔ پھر اس میں تحقیق و تدقیق کے ذریعے مستند اور ضروری کو غیر ضروری سے الگ کرے۔ سعدی کے حالاتِ زندگی متفرق طور پر پرانی کتابوں میں موجود ہیں۔ جن میں سے اکثر تنقید کے محتاج تھے حالی سے پہلے جو سوانحعمریاں انگریزی زبان میں لکھی گئی تھیں مثلاً سر گور اوسلی کا تذکرہ شعراء اور چیمبرز انسائیکلوپیڈیا کا مضمون۔ وہ بھی محققانہ چھان بین کی محتاج تھیں۔ مولانا حالی نے علاوہ اس ذخیرۂ معلومات کے کلیاتِ سعدی سے بہت

سے واقعات کا استقصا کیا ہے۔ اگرچہ خود مصنف کے کلام سے واقعات اخذ کرنے کا قاعدہ پہلی سوانح عمریوں میں بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ لیکن حالی کا استقصا مکمل ہے پس جہاں تک کتاب کے جامع ہونیکا تعلق ہے حیاتِ سعدی غالباً مفصل ترین سوانح عمری ہے۔ حالی کے بعد سعدی کی مضمون پر مولانا شبلی، پروفیسر براؤن اور فرانسیسی فاضل MASSE نے بھی قلم اٹھایا ہے لیکن مقدم الذکر نے مفصل تذکرہ لکھنے کا دعویٰ ہی نہیں کیا اور MASSE میں بھی واقعات حیاتِ سعدی سے زیادہ نہیں۔

کلیات سے سوانح کا استقصا

سعدی کے اکثر جدید تذکرہ نگاروں نے بوستان اور گلستان کی حکایات کو مصنف کی سرگزشت کا جزو سمجھ کر ان کو بعض بیانات کی بنیاد قرار دیا ہے اسی خیال کے ماتحت یورپ کے بعض مصنفین نے سعدی کے اخلاق اور کیریکٹر کے متعلق ناگوار خیالات کا اظہار بھی کیا ہے۔ اس قاعدہ پر عمل کرنے میں ہمارے تذکرہ نگار حالی بھی دوسروں کے ساتھ شریک ہیں۔ اور بظاہر اس اصول پر عمل پیرا ہونیکی وجہ سے بہت سی مشکلات میں پھنس گئے ہیں۔ چنانچہ مختلف واقعات کے حسن و قبح کو ثابت کرنے کیلئے انہیں بہت سی تاویلیں اور توجیہیں کرنی پڑی ہیں۔ مثلاً سومنات میں سعدی کا پجاری بن کر رہنا۔ اسمیں کچھ شک نہیں کہ اس واقعہ میں بہت سی خلاف واقعہ صورتیں جمع ہوگئی ہیں۔ لیکن مولانا حالی اس واقعہ پر اس اعتراض کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: بہ نسبت اس کے کہ شیخ پر غلط بیانی کا الزام لگایا جائے۔ یہ بہتر ہے کہ اس کے بیان کو اس مقام پر ادائے مطلب

قائم سمجھا جائے۔[1] لیکن کیوں نہ ہم انسائیکلوپیڈیا آف اسلام[2] کے مضمون نگار سے متفق ہوکر یہ کہدیں کہ یہ حکایتیں سب نہیں تو اکثر ـــ محض تخیل کی پیداوار ہیں اور سعدی نے ان کی تمثیل سے اخلاقی سبق نکالے ہیں ۔

ضابطۂ اخلاق

ہاں ان حکایات سے ایک "ضابطۂ اخلاق" مرتب ہوسکتا ہے ۔ جس کے صحیح یا غلط ہونے کے متعلق ہم ایک رائے قائم کرسکتے ہیں ۔ مولانا شبلی نے سعدی کے کلام سے استنتاج کرتے ہوئے ایک مجموعۂ قوانین اخلاق" نکالا ہے جو سعدی کے نزدیک انسان کی کامیاب زندگی کیلئے لازمی اور ضروری ہے ۔ پروفیسر براؤن کو سعدی کے فلسفۂ اخلاق میں بعض باتیں "ملوکیت پرستانہ" اور بعض باتیں خالص "دنیا دارانہ" نظر آتی ہیں ۔ لیکن براؤن کے یہ غیر ہمدردانہ اعتراضات نہ صرف سعدی کے نظریۂ اخلاق پر وارد ہوتے ہیں بلکہ شاید اس عہد کے کلچر پر بھی ۔ جن کے متعلق "خاموش مشرق" کے پاس "بلند بانگ مغرب" کی خدمت میں پیش کرنیکے لئے کچھ عذرات ضرور موجود ہوں گے ۔

حالی کی تاویلیں

سعدی کی ان عملی نصائح کے متعلق خود ہمارے تذکرہ نگار کو بھی کچھ تشویش

---

[1] حیات سعدی ص ۳۴ [2] مضمون "سعدی"

ضرور لاحق ہوئی۔ چنانچہ بعض اعتراضات کا جواب انہوں نے پیش کیا ہے مثلاً یہ کہ "یہودی کیسا ہی دولتمند ہوجائے، شریف نہیں ہو سکتا"[۱] مولانا کے نزدیک یہ بات "کمال تعصب پروال ہے"[۲] مگر اس پر کوئی مہذب سے مہذب آدمی بھی اعتراض نہیں کر سکتا۔ ہر قوم اپنی حکومت کے زمانہ میں محکوم قوم کو ایسا ہی سمجھتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ عذرِ گناہ بدتر از گناہ ہے مسلمانوں نے یہودیوں کو عزت کی نظر سے دیکھا اور تاریخ اس کی گواہ ہے لیکن یہودی قوم کی اخلاقی شہرت، یورپ کے عہدِ مظلمہ سے لیکر جرمنی کے مہذب دورِ جدید تک کچھ ایسی ہی چلی آئی ہے کہ اس کا چرچا سعدی جیسے جہاں گرد سیاح کے کانوں تک نہ پہونچا بلکہ سعدی کا اس سے بے خبر ہونا قابلِ تعجب ہوتا ہے۔ سعدی نے اس عام خیال کا اظہار کیا ہے۔ جو یہودیوں کے متعلق ہمیشہ موجود رہا ہے، اور آج بھی موجود ہے۔

جدید اثرات

(۱) حالی کا دور "قومی تنزل کے احساس" کا دور تھا۔ اس میں اکثر علمی کتابوں کی تحریک جذبۂ قومیت سے ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کتابوں میں اکثر "تہذیب و تمدن" کے احیاء کا ذکر نظر آتا ہے۔ کتابوں کے دوران میں قومی انحطاط کا مرثیہ اور قوم کے جاگنے کا مشورہ اس طرح شامل کر دیا گیا ہے۔ گویا وہ کتاب کے جزو ہیں مولانا حالی کی نہ صرف اس کتاب میں بلکہ دوسری

---

[۱] حیاتِ سعدی۔ ص۔ ۱۲۹۔ [۲] مضمون سعدی

تصانیف میں بھی یہ "تبلیغ" عموماً موجود ہے۔

(۲) پھر یہ دور مغربی تہذیب کے استفادہ کا دور ہے۔ اسمیں تمام مصنفین تمام امور پر مغربی نقطۂ نگاہ سے بحث کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ "آزادیٔ جمہور" اور "آزادیٔ رائے" کا عقیدہ اگرچہ مسلمانوں کے مذہب کا جزو ہے لیکن گویا یورپ کے اثرات نے ایک بار پھر وہ بھولا ہوا سبق سکھا دیا۔ سعدی کی زندگی میں جو آزادی اور بے خوفی کے مثالیں ملتی ہیں۔ ان پر حالی و شبلی نے بہت زور دیا ہے۔ اور ان کو کافی پھیلا کر بیان کیا ہے۔

(۳) ان جدید اثرات میں سے جو حالی کی سب کتابوں میں نمایاں نظر آتے ہیں، ایک بات یہ ہے کہ مصنف کی زندگی پر "ماحول کے اثرات" کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً یہ کہ سعدی پر شیراز میں پیدا ہونے، نظامیہ بغداد میں تعلیم حاصل کرنے، سیر و سیاحت میں مشغول رہنے اور خاص آب و ہوا میں پرورش پانے کے کیا نتائج و اثرات ہوئے۔ یہ غالباً ایک جدید چیز ہے اور اس پر زیادہ توجہ یورپ کی پیروی میں پیدا ہوئی جب مولانا شبلی شعر العجم لکھ رہے تھے۔ تو حالی کی کتاب کے بعد سعدی کے تذکرہ کو اپنی کتاب میں شامل کرنے سے متامل تھے۔ لیکن آپ فرماتے ہیں کہ بعض تعلیم یافتہ احباب کے اصرار سے انہوں نے آخر شامل کر ہی دیا۔ ورنہ ان کے نزدیک حیاتِ سعدی کے بعد کوئی اور مضمون بے کار تھا۔ مولانا نے اپنی رائے کا اظہار مکاتیب میں بھی کیا ہے۔ جہاں اس کتاب کو اردو کے بہترین ادب شمار کیا ہے۔

محققانہ ہے

مولانا حالی اگرچہ حیاتِ جاوید کے مقابلہ میں اپنی یادگارِ غالب اور حیاتِ سعدی کو غیر محققانہ خیال کرتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مولانا حیاتِ جاوید کی مشکلات سے کماحقہ عہدہ برآ نہیں ہو سکے۔ کیونکہ سرسید کے ساتھ ذاتی تعلقات جو رشتہ تھا وہ سعدی کے معاملہ میں موجود نہیں پس سوائے قومی اور علمی جذبہ سعدی کے متعلق کوئی امر محرک نہیں ہوا۔

حالی نے گذشتہ تذکرہ نگاروں کی غلطیاں ظاہر کی ہیں اور وہ ان میں اکثر بجانب ہیں۔ سرگور اوسلی اور جیمبرز نے ایسا انسائیکلوپیڈیا کے مضمون ارنے اپنے مغربی مذاق سے مجبور ہو کر جو بیانات لکھے ہیں، حالی نے ان کی بہت تصحیح کی ہے۔ مثلاً جیمبرز کا یہ بیان کہ سعدی یورپ میں بھی گیا۔ یا دیباسی یہ مغالطہ کہ سعدی ہندوستانی (ریختہ) کے شاعر تھے۔ غرض اسی قبیل کی بہت غلط بیانیوں کی تردید کی ہے۔

تنقید شاعری

حیاتِ سعدی کی اہمیت کیلئے ہمارے پاس ایک بہت بڑی وجہ یہ ہے لانا نے اسی کتاب میں ادبی اصطلاح کے متعلق ایک نظریہ قائم کر لیا تھا اور ایسے مضامین چھیڑے ہیں جن کو مقدمہ دیوان میں پختہ شکل میں پیش کیا ہے آپ فرماتے ہیں۔ کہ اسمیں کچھ شبہ نہیں کہ اس بادۂ ہوش ربا یعنی غزل

حیاتِ سعدی ص ۱۹۳

سے سوسائٹی کے اخلاق، خیالات اور معاشرت پر کچھ اچھے ثمرے مرتب نہیں ہوتے۔" غزل کے اکثر مضامین ایسے ہوتے ہیں جو بے فکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں[۱]۔" پھر فرماتے ہیں: "ممکن ہے کہ شیخ اور اس کے متبعین کی غزل نے اس زمانہ میں جبکہ مسلمانوں کے دماغ میں نشۂ جاہ دنیوی عروج پر تھا کچھ مفید نتائج پیدا کئے ہوں لیکن اس زمانے میں میرے نزدیک اس سے ضرر کا اندیشہ ہے[۲]۔" غرض حیاتِ سعدی میں وہ اصلاح کا جذبہ ابھی ابتدائی حالت میں نظر آتا ہے، جو بعد میں ایک مستقل تحریک بن جاتا ہے، اس طرح کے ہنگامہ خیز مباحث میں سے ایک مشرقی شاعر کے معشوق کے مذکر ہونے کی بحث ہے۔ مولانا حالی نے اس معاملہ میں مشرقی شاعر کے معشوق کے مذکر ہونے کی بحث کی ہے۔ مولانا حالی نے اس معاملہ میں مشرقی شاعر کی طرف سے کچھ عذر پیش کئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ یہ فرضی اور اصطلاحی عنوان بیان ہے جس کو حقیقتِ واقعی سے کچھ علاقہ نہیں[۳]۔ یہ ایک طرزِ خطاب ہے جو ہندی میں الگ عربی میں الگ اور فارسی میں الگ ہے۔ یہ ایک پیرایہ بیان ہے۔ اور بس۔ اور چونکہ فارسی میں تذکیر و تانیث میں فرق کچھ نہیں۔ اس لئے اس بیان میں فرق نہیں پڑتا۔ حالی کہتے ہیں کہ اس سے مشرقی شاعری کی حد سے زیادہ بے اعتباری پائی جاتی ہے جس کے اصل اور فروغ سب تصنع اور بناوٹ اور ادعائے محض پر مبنی ہے[۴]۔ لیکن صوفی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جو حقائق واقعہ کا بیان کرتے ہیں۔

---

[۱] حیاتِ سعدی۔ ص ۱۹۷ — [۲] حیاتِ سعدی۔ ص ۱۹۸

[۳] حیاتِ سعدی۔ ص ۲۵۰ — [۴] حیاتِ سعدی۔ ص ۲۵۰

اس سلسلہ میں گلستان کے باب ۵ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں[1] کہ سعدی کو بھی ضرور کسی نہ کسی وقت سادہ رخوں اور امردوں پر صرف میلان خاطر رہا ہے لیکن اس بات کو کسی برے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ بڑے بڑے صوفیہ میں یہ صفت عفت اور پاک دامنی کے ساتھ دیکھی گئی ہے۔ مشرقی شاعری کی اس قبیح رسم کی حمایت میں جو تاویل مولانا حالی نے پیش کی ہے، غالباً اسی کو مدنظر رکھتے ہوئے مولانا شبلی نے یہ لکھا ہے کہ ہم اس کی تاویل نہیں کر سکتے۔ انصاف یہ ہے کہ اس بے ہودگی نے ایران کی شاعری کو جو تمام دنیا سے بالاتر اور لطیف تر تھی، خاک میں ملا دیا۔" اس موضوع پر تنقید شاعری کے بیان میں زیادہ مفصل لکھنے کا موقعہ ہوگا۔ سردست یہ بیان کرنا مقصود تھا کہ مولانا کے قلب و دماغ میں شاعری کے بعض قبائح کے متعلق اسی زمانے سے ایک ہیجان برپا ہو چکا تھا۔ جو رفتہ رفتہ ایک نظریہ بن گیا اور مقدمہ شعر و شاعری کی صورت میں دنیا کے سامنے آیا۔

خاتمہ سے پہلے ہم یہ کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ حیاتِ سعدی مصنف کے خیال کے برعکس ایک اوریجنل تصنیف ہے اور اس میں تنقید کا جدید انداز اختیار کیا گیا ہے اس کی وجہ سے اس کی اہمیت میں بہت اضافہ ہوا۔

یادگارِ غالب

جناب شیخ محمد اکرام کا یہ خیال[2] کہ "غالب کے متعلق بہترین کتاب ایک

---

[1] حیاتِ سعدی۔ ص۔ ۲۵۰ [2] غالب نامہ۔ ص۔ ۸

ایسے شخص کی لکھی ہوئی ہے جو انگریزی سے قریباً..... نابلد تھا" ایک ایسی حقیقت کا اعلان ہے جس کی تردید نہیں کی جا سکتی۔ اکرام صاحب نے یہ بھی درست لکھا ہے کہ "اس میں کئی خامیاں ہیں لیکن ابھی تک کوئی تبصرہ ایسا نہیں ہوا جس میں اس سے کم خامیاں ہوں۔ ہم مصنف مذکور کے ان دونوں اقوال سے بڑی حد تک متفق ہیں اور ہمارا خیال یہ ہے کہ انہوں نے یادگار کی قدر و قیمت کا تعین کرتے وقت احتیاط کے سب پہلوؤں کو ملحوظ رکھا ہے۔

یادگارِ غالب کو غالب کے دوسرے تذکروں پر ترجیح اور فضیلت حاصل ہے۔ اسکے بہت سے وجوہ ہیں۔ اوّل حالی غالب کے شاگرد اور ہمعصر تھے۔ ان قریبی تعلقات کی وجہ سے انہیں غالب کو پہچاننے اور سمجھنے کے پورے مواقع میسر تھے۔ اس حسنِ اتفاق کی وجہ سے حالی کے بیانات اوروں کے مقابلہ میں ایک قریبی دوست کے بیانات ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حالی ایک با اصول سوانح نگار کی طرح غیر جانبدار ہیں ہر چند کہ وہ غالب کے شاگرد ہیں مگر استاد کی بے جا طرفداری عموماً نہیں کی۔ وہ طبعاً میانہ روی کے پابند ہیں اور ان کی یہ عادت ان کی سوانحعمریوں کی صفت کیلئے مفید ہی ثابت ہوئی ہے۔ انہوں نے نہ تو ڈاکٹر بجنوری کی افراط اختیار کی ہے نہ ڈاکٹر لطیف کی تفریط —— نہ وہ مولانا آزاد کے مسلک پر چلے ہیں کہ بقول اکرام[3] "جہاں کہیں انہیں اپنے استاد کا پلہ کمزور نظر آیا دلائل کی کمی کو انشا پردازی

---

[1] غالب نامہ۔ ص۔ ۱۰۵ [2] غالب نامہ۔ ص ۱۰۵ [3] غالب نامہ ص۔ ۱۰۳

کے زور سے پورا کیا"۔ انہوں نے غالب شاعر اور غالب بذلہ سنج کی عمدہ تصویر کھینچی ہے یادگارِ غالب کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس کا انداز بیان دلچسپ ہے۔ بذلہ سنج غالب کی زندگی پر قلم اٹھانے والا اگر خود بین اور خشک ہوتا تو غالب کی شگفتگی کا تصوّر دلاتا۔

—— بہرحال یہ کتاب ان کی سب کتابوں میں شگفتہ اور دلچسپ ہے —— یہ یادگار کی خوبیاں ہیں —— اس کی کچھ کمزوریاں بھی ہیں۔ ہم مولانا مہر کے اس خیال سے متفق ہیں کہ یادگار اپنی تمام خوبیوں کے باوجود غالب کی مفصل اور مستند سرگزشت نہیں —— یہ بلاشبہ مفصل اور جامع سرگزشت نہیں مگر ہم ابھی تک اس کو اتنا غیر مستند نہیں سمجھے جتنا مولانا مہر نے قرار دیا ہے۔ مولانا مہر نے زیادہ سے زیادہ چار موقعوں پر حالی کے بیانات سے اختلاف کیا ہے۔ اتنی بڑی کتاب میں صرف چار پانچ مسامحوں اور فروگزاشتوں کا نکل آنا چنداں محلِ تعجب نہیں۔ مگر ہمیں یہ گلہ ضرور ہے کہ حالی نے مرزا کی ایک جامع داستانِ حیات نہیں لکھی۔ وہ خود فرماتے ہیں" اگر کوئی شخص غالب کے تمام ملفوظات کو جمع کرتا تو ایک ضخیم کتاب لطائف و ظرائف کی تیار ہو جاتی —— مگر اس فرض کی بجا آوری کیلئے حالی سے بڑھ کر کون موزوں ہو سکتا تھا! یادگارِ غالب میں مرزا کی شخصیت کے صرف" غالب پہلوؤں کو نمایاں کیا گیا ہے۔ یعنی ان کی زندہ دلی اور شوخی —— اور شاید یہی مصنف کے پیشِ نظر ہے جیسا کہ دیباچہ میں دعویٰ کیا ہے! مولانا مہر کی گراں قیمت کتاب غالب کے سامنے آجانیکے بعد یادگارِ غالب صرف ہنستے ہوئے غالب کی تصویر رہ جاتی ہے۔ روتے ہوئے غالب کا چہرہ اس میں نمایاں نہیں ہوا۔ عذر یہ ہے (جو شاید مسموع نہ ہوگا) کہ" مرزا کی زندگی میں کوئی مہتم بالشان واقعہ ان کی شاعری اور انشا پردازی کے

سوا نظر نہیں آتا" ہم بہ ادب عرض کریں گے کہ یہ ایک مورخ کا جواب ہے سوانح نگار کا جواب نہیں۔ سوانح نگار کے ہیرو کی زندگی کا ہر واقعہ پر معنی اور دلچسپ ہے اور شاید وہ واقعات زیادہ "مہتم بالشان" ہوں گے، جن کو مہتم بالشان نہیں سمجھا گیا۔ غالب سے کسی کشور کشائی اور ملک گیری کے واقعات کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

یادگارِ غالب میں سطح سے نیچے دیکھنے کی کوشش کا ثبوت نہیں ملتا۔ اور شاید ہم اس قسم کے نفسیاتی تجزیے کی توقع بر حق بجانب بھی نہیں ہوں گے۔ اگر اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس کی عدم موجودگی میں ہم غالب کے دل تک نہیں پہونچ سکے۔

یادگارِ غالب میں حیاتِ غالب کے پیچیدہ مسائل کو غیر حل شدہ صورت میں چھوڑ دیا گیا ہے۔ مثلاً ملا عبدالصمد کی شاگردی کا مسئلہ۔ مرزا کے مذہب کا سوال، مرزا کی بے قدری کے اسباب وغیرہ وغیرہ۔

حالی کا اسلوبِ بیان

حالی کے متعلق یہ رائے عام طور پر ظاہر کی گئی ہے کہ وہ اسلوبِ بیان میں سرسید احمد خاں کے مقلد تھے۔ مگر ہم اس خیال کو بہ تمام وکمال تسلیم نہیں کر سکتے ان کا اسلوبِ بیان بعض صورتوں میں سید صاحب کے اسلوبِ بیان سے یقیناً مماثلت رکھتا ہے۔ مگر ان کے طرزِ نگارش کی چند باتیں ایسی ہیں جو سرسید کے بیان

میں ہرگز موجود نہیں۔ اسلیئے ان کو سید صاحب کے طرزِ بیان کا مقلد کہنا درست نہیں البتہ اور رفقا کے مقابلہ میں ان کا طرزِ بیان سید صاحب کے طرزِ بیان سے بہت ملتا جلتا ہے پھر بھی حالی کے طرزِ بیان اور سید صاحب کے بیان میں بڑا فرق ہے سید صاحب کے اسلوب کی تین خصوصیات حالی کے اسلوب میں ملتی ہیں۔ اوّل[۱] سادگی دوّم[۲] منطقیت سوّم[۳] بے تکلف اظہار۔ ان تینوں امور میں وہ سب رفقا کے مقابلے میں سید صاحب سے زیادہ قریب ہیں۔ مگر دونوں کے اسلوب کا باہمی فرق باہمی مماثلت کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہے۔ سرسید کے بیان کی سادگی، بے رنگ اور کرخت سادگی ہے۔ مگر حالی کے بیان میں سادگی ہونیکے باوجود لطافت اور نفاست کا عنصر بھی ہے۔ پھر سید صاحب کی تحریروں میں منطقیت کچھ زیادہ نمایاں ہے اور ابہام حالی کے مقابلہ میں کم ہے۔ مگر حالی کی تحریروں میں منطقیت کی گرفت اتنی مضبوط نہیں اس میں شاعرانہ رمزیت اور ابہام کے لطیف عناصر سید صاحب کی تحریر کے مقابلہ میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ حالی بھی سرسید کی طرح استدلال سے کام لیتے ہیں۔ مگر ان کا استدلال شاعرانہ ہونیکی وجہ سے مغالطہ انگیز ہوتا ہے اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے کہ سرسید کے بیان میں" بدویت" اور کھردراپن پایا جاتا ہے۔ اور وہ تنقیح لفظی کے معاملے میں اتنے بے نیاز معلوم ہوتے ہیں کہ بعض اوقات تعجب ہوتا ہے۔ مگر حالی تنقیح لفظی کے بارے میں اتنے غیر محتاط نہیں، کیونکہ لفظوں کے حسن پر ان کی نظر ضرور پڑتی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر حالی کو سید صاحب کا نقال اور مقلد کہنا درست نہیں۔ وہ اپنی خاص طرز رکھتے تھے۔ جسمیں ان کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں۔

طرزِ حالی کی خصوصیات

حالی کے اسلوبِ بیان کی نمایاں خصوصیت اس کا غیر شخصی رنگ ہے۔ وہ اپنی تحریروں میں اپنی ذات کو کم نمایاں کرتے ہیں۔ وہ جو کچھ لکھتے ہیں اس میں عموماً بے لاگ اور بے تعلق "راوی" معلوم ہوتے ہیں۔ بیانیہ تحریروں میں وہ ایک دیانتدارانہ واقعہ نگار اور واقع نویس نظر آتے ہیں۔ حیاتِ جاوید اور یادگارِ غالب میں اپنی ذات کو نمایاں کرنیکے بہت مواقع انہیں میسر تھے، مگر انہوں نے اپنی ذات کی کم سے کم نمائش کی ہے، حیاتِ سعدی میں ذاتی تبصرے کہیں کہیں پائے جاتے ہیں۔ مگر شبلی کی تحریروں کو پڑھنے کے بعد حالی کے یہ ذاتی تبصرے پڑھنے والے کو محسوس بھی نہیں ہوتے ـــــ حیاتِ جاوید اور یادگارِ غالب کا شخصی رنگ بھی بہت دھیما ہے ـــ ایسی تصانیف میں جن کے موضوع سے مصنف گہرا جذباتی لگاؤ رکھتا ہے شخصی رنگ کا یہ کم وکیف کچھ ناگزیر ہی ہے ـــــــ اور پھر یہ بھی ہے کہ فنی اور ادبی اظہارات میں "مطلقاً" "غیر شخصی" ہوجانا ناممکن بھی ہے۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے: کہ کوئی آرٹ مطلقاً غیر شخصی نہیں ہوتا۔ !

حالی کی تحریریں ان کی شخصیت کی آئینہ دار ہیں ـــ! سادگی، منکسر المزاجی محبت، سلامت روی، دھیماپن، خلوص، شفقت ـــــ یہ سب رنگ ان کی تحریروں میں جھلک رہے ہیں۔

جذباتی اعتبار سے ان کی تحریروں میں کچھ روکھاپن پایا جاتا ہے۔ بہت کم موقعوں پر ان کے بیان میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ سعدی کا مرثیہ خلافت یا غدر دہلی کے مصائب کا تذکرہ ہو یا سید کے اہم معاوضات و مناقشات کا

تذکرہ ہو کسی موقع پر بھی ان کے قلم میں وہ زور پیدا نہیں ہوتا، جو مثلاً شبلی کی عام تحریروں میں محسوس کرتے ہیں۔ یہ دراصل حالی کی دھیمی طبیعت کا نتیجہ ہے جس کو سرسید کی "عقل پسندی" کی تحریک نے اور بھی سرد کر دیا تھا؛ یا پھر حقیقت نگاری کا وہ تصور اس کا ذمہ دار ہے جس کا بنیادی اصول ان کے نزدیک یہ تھا کہ انشا پرداز کا کام ہو بہو مدعا نگاری ہے اور بس —— اگر ہم اس سے یہ فیصلہ صادر نہیں کر سکتے کہ حالی کاٹا بجھی ہوئی طبیعت کے مالک تھے۔ اور ان کے دل کی انگیٹھی میں سوائے راکھ کے ڈھیر کے اور کچھ نہ تھا۔ مسدس حالی اور غزلیات حالی دونوں اس خیال کی تردید کیلیے کافی ہیں۔ اس معمے کا حل صرف اس بات سے مہیا ہو سکتا ہے کہ حالی نثر کی بنیادی شرطوں پر بڑی سختی سے عمل کرنا چاہتے تھے۔ نثر دراصل اپنی ماہیت اور وظیفے کے اعتبار سے دہکتی ہوئی انگیٹھی کے شعلوں کی مشابہ بھی نہیں ہو سکتی۔ اگر نثر ہے تو یہ زیادہ سے زیادہ اس گرم راکھ سے مشابہ ہو سکتی ہے جس کی تہ میں کچھ چنگاریاں دبی ہوئی ہوں اور اُن کی گرمی راکھ میں بھی منتقل ہوتی رہتی ہو — شعلوں کی تلاش شاعری میں یا شدید جذباتی اور شاعرانہ نثر میں ہونی چاہیئے۔ نثر سے اس کی توقع نہیں ہونی چاہیئے۔

ان تصریحات سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ مولانا حالی اصولاً نثر میں نثر ہی لکھنے تھے۔ شبلی اور آزاد نثر سے بھی شاعری کا کام لینا چاہتے تھے —! اس معاملۂ خاص میں حالی، شبلی اور آزاد سے یقیناً بہتر نثر نگار تھے۔

حالی اپنی نثری تحریروں کو شدید جذبات کا آلہ کار اور وسیلۂ اظہار بنانا ہی نہیں چاہتے۔ اس سے ان کے متعلق یہ بدگمانی پیدا ہوئی کہ ان کی تحریریں جذبے سے بالکل خالی اور بے سوچ اور روکھی پھیکی ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے فاضل

مقالہ نگار ضیاء الاسلام صاحب کو یہ لکھنا پڑا کہ حالی مریم کے سوانح نگار ہو سکتے ہیں .... قرۃ العین کے سوانح نگار نہیں بن سکتے" مگر حق یہ ہے کہ حالی نہ مریم کے سوانح نگار ہو سکتے تھے، نہ قرۃ العین کے۔ وہ اگر کسی کے سوانح نگار ہو سکتے تھے تو سعدی، غالب اور سر سید احمد خاں کے۔ ان کو قدرت نے جس فن کیلئے پیدا کیا تھا اس کو انہوں نے کامیابی کے ساتھ تکمیل تک پہونچایا۔ انہوں نے سعدی، غالب اور سر سید احمد خاں کو ہم سے ملایا۔ ...... اور چند ناگزیر کوتاہیوں کے باوجود (جن کی ذمہ داری ماحول اور عہد پر بھی ہے) انھوں نے ان اشخاص کو بکمال خوش اسلوبی ہم سے متعارف کیا۔ وہ جن کے سوانح نگار تھے ان کے اچھے سوانح نگار ثابت ہوئے۔ فاضل ضیاء الاسلام کی تعریض تب درست ثابت ہوئی، جب حالی اپنے اس مزاج کے ساتھ قرۃ العین کی سوانح عمری مرتب کرنے بیٹھ جاتے اور اس میں (جیسا کہ قدرتی تھا) ناکام رہتے۔ حالی کا انتخاب خود ہی ضیاء صاحب کی تردید کرتا ہے۔ کیونکہ حالی قرۃ العین اور مریم دونوں میں سے کسی کے سوانح نگار نہیں بنے، اور لطف یہ ہے کہ دونوں کے سوانح نگار نہ ہونیکے باوجود وہ مسلّم طور پر ایک بلند پایہ سوانح نگار ہیں اور ان کی نثر سوانح نگار ہونے کے باوجود بھی بلند پایہ نثر سمجھی جاتی ہے۔

بایں ہمہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ مولانا حالی کی تحریروں میں جذبے کی وہ شدت نہیں پائی جاتی ــــــ جو مثلاً مولانا شبلی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ مگر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حالی کی تحریریں جذبے سے یکسر خالی ہیں۔ ان کی تحریروں کا غالب رنگ غیر شخصی ہے۔ اس وجہ سے نثر میں وہ اپنے جذبے کو کم سے کم داخل ہونے کا موقعہ دیتے ہیں۔ اور نثر کو نثر بنائے رکھنے پر مصر رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان

کی نظر مدعا نگاری پر مرکوز رہتی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ اپنی پوری کوشش کے باوجود کسی مصنف کیلئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی تحریروں کو اپنی ذات کے عکس سے اتنا دور رکھے کہ اسکی کوئی شعاع، اس کا کوئی پرتو اس کے الفاظ میں منعکس نہ ہونے پائے۔۔۔۔[۱]

DOBWE نے جو کچھ تاریخ کے متعلق لکھا ہے وہ سادہ نثر کی دوسری شاخوں مثلاً سوانح نگاری، سیاحت نامہ نگاری، بلکہ خود سائنس کے متعلق بھی صحیح اور درست ثابت ہوگا۔ ــــــ

"UNLESS AN HISTORIAN COLOURS HISTORY FOR US WITH HIS OWN PERSONALITY WE SHALL NOT READ IT"

"AN HISTORIAN WHO HAS NO PREJUDICES NO PRFFORENCEI WOULD BE A MOUSTRE WHOSE WORK WOULD BE UN- READABLE

غرض مصنف کی ذات، عائد کردہ قدغن کے باوجود چھپ چھپا کر اس کی تصنیف اور اس کی تحریروں میں اپنی جگہ پیدا کر لیتی ہے اور مصنف کا اپنی ذات اور شخصیت کی مداخلت سے بچنا دشوار بلکہ ناممکن ہے ــــــ مولانا حالی کی تحریروں میں بھی ان کا ذاتی جذبہ اور ان کا شخصی تجربہ دان کی احتیاط اور قدغن

---

[۱] DOBREE ———— MODREN EINGLISH PROSE STYLE CHAPTRE ON HISTORY -

کے باوجود) پرتو فگن ہے، جس کی کئی صورتیں اور شکلیں ہیں، جیسا کہ آئندہ سطور سے ظاہر ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی تحریر میں جذبے کو ناپنے کا معیار کیا ہے۔ خالص جذباتی تحریروں کا موضوع وہی جذبہ انگیز جذبے کی پیداوار ہوتا ہے مگر وہ تحریریں جو لازماً جذبہ کی پیداوار نہیں۔ ان میں بھی جذبہ، موقعہ اور مقام کے اقتضا سے دخیل ہوجاتا ہے۔ اس کا سراغ مصنف کی تحریر کی برجستگی یا جوش یا اس کی تاثیر سے لگایا جاسکتا ہے۔ جذبہ سے بھری ہوئی عام تحریر کے مقابلے میں زیادہ برجستہ اور پرجوش ہونی چاہیئے۔ ایسے موقعوں پر مصنف خیال انگیزی سے کام لیتا ہے سادہ حقیقت نگاری کی بجائے خیال کی مدد سے مماثلتوں کا احساس دلاکر اپنے مضمون کو بے آمیز حقیقت یا امر واقعہ کے طور پر بیان کرنے کے بجائے اس میں اور بھی رنگ بھرتا ہے۔ اس کا طریق کار فوٹوگرافر کے بجائے نقاش کی مصوری کا طریق کار ہوجاتا ہے۔ اس کے بیان میں جزئیات واقعی کے ساتھ کچھ "زائد شے" بھی موجود ہوتی ہے (جو اگر موجود نہ ہوتی تب بھی بیان بلحاظ بیان مکمل ہوتا گو کہ موثر یا توجہ انگیز نہیں ہوتا۔

مولانا حالی کی تحریروں میں یہ کیفیت موجود ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اتنی شدت سے موجود نہیں جتنی شدت سے شبلی کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ مگر اس کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جاسکتا ——— ثبوت اس کا یہ ہے کہ مولانا حالی سیدھا اور سپاٹ بیان سے ہٹ کر غیر معمولی پیرایہ بیان اختیار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں بنیادی معلومات کے ساتھ ساتھ رنگ آمیزی

کی کوشش بھی ہے۔ وہ معلومات کو ہی نہیں بلکہ معلومات کے علاوہ کچھ اپنی طرف سے بھی زائد تاثرات پیش کرتے ہیں۔ وہ مماثلتوں کا احساس دلا کر اپنے بیانات کو زیادہ مؤثر اور توجہ انگیز بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سرسید کی معلوماتی تحریروں کے مقابلہ میں حالی کی بیانیہ اور معلوماتی تحریروں میں یہ عنصر زیادہ ہے۔ اگرچہ شبلی کی تحریروں میں یہ عنصر بہت نمایاں ہے۔ ان تینوں مصنفوں میں فرق یہ ہے کہ شبلی بیان کو وضاحت اور صراحت سے ہٹا کر ابہام کی گہری دھندلاہٹوں میں پہونچا دیتے ہیں۔ سرسید کی معلوماتی تحریروں میں یہ دھندلاہٹ تقریباً مفقود ہے (معلوماتی اور بیانیہ نثر میں ان کا نصب العین مکمل وضاحت ہے) حالی کی تحریروں میں اصل بیان کی قطعیت اور وضاحت تو موجود رہتی ہے مگر دھندلاہٹ کی خفیف سی تہہ ضرور جم جاتی ہے۔ وہ اس معاملے میں سرسید سے زیادہ قریب اور شبلی سے بہت دور ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اصل جزئی پر اپنے جذباتی ردِ عمل کا اس طرح اضافہ کرتے ہیں کہ ان کا ردِ عمل اصل جزئی پر غالب آجاتا ہے۔ اور قاری کی توجہ اصل جزئی سے زیادہ ان کے ردِ عمل پر منعطف ہو جاتی ہے۔ حالی بھی کسی امر واقعہ پر جذباتی ردِ عمل کا اضافہ کرتے ہیں مگر ان کا ردِ عمل مدھم اور پھیکا ہوتا ہے۔ اس لئے اصل جزئی ردِ عمل کے نیچے دب نہیں جاتی۔ حالی جن جن موقعوں پر اس ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں وہاں ان کی تحریریں برجستہ ہو جاتی ہیں، اور عام بیانات کے مقابلے میں وہاں کچھ زور بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حالی کا ذاتی جذبہ ان کی تحریر سایہ فگن ہے۔ جو خیالی تصویروں کے ذریعے رونما ہوا ہے مولانا حالی کی تحریروں میں جوشِ بیان کی بڑی کمی ہے۔ وہ اگر سرسید کے زمانے

میں نہ ہوتے یا ان سے متاثر نہ ہوتے تو یقیناً زیادہ پرجوش نثر نگار ثابت ہوتے۔
انہوں نے اپنے پیر و مرشد سے منطقیت مستعار لی اور اپنی نثر کی باگ اس کے
ہاتھ میں دیدی، مگر اس کو غنیمت خیال کرنا چاہیے کہ حالی کی نثر چراغ علی کی
نثر ہونے سے بچ گئی۔ حالی کے شاعرانہ تخیل نے ان کی نثر میں ادبی حسن اور لطف پیدا
کر دیا ہے۔ چنانچہ ان کی خالص معلوماتی اور بیانیہ تحریریں بھی سرسید کی طرح خشک
اور ٹھنڈی نہیں۔ مقدمہ شعر و شاعری اور حیات سعدی کی عبارتیں پڑھتے
جائیے۔ تڑپ اٹھنے کے موقعے تو بہت کم آئیں گے۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا
کہ قاری برابر محظوظ ہوتا جاتا ہے۔ یہی دھیمی معتدل لطف انگیزی دراصل ان
کا مستقل ادبی رنگ ہے۔ وہ جہاں اس رنگ سے ہٹیں گے وہاں ان کی نثر بدمزہ
ہونے لگے گی۔ جہاں حالی منطق اور تخیل کے امتزاج کے ذریعے بیان میں کچھ جوش
پیدا کرنا چاہتے ہیں وہاں تحریر میں کچھ زور دار برجستگی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ
کام وہ تشبیہات، استعارات اور تمثیلات سے لیتے ہیں۔ بعض بعض موقعوں
پر ان کی تمثیلیں ان کے اس دعوے کے خلاف ہوتی ہیں جس کیلئے وہ تمثیلیں
لائی گئی ہیں۔ ان کے بیانات میں تشبیہیں لطف بھی پیدا کرتی ہیں۔ اور
مضمون کو واضح تر بھی بناتی ہیں۔ ان کی تحریروں میں استعارات کم ہیں مگر
جتنے ہیں وضاحت کا کام زیادہ کرتے ہیں ان سے محض خیال انگیزی اور تزئین
مقصود نہیں (یہ تو شبلی کا خاص میدان ہے) تمثیلات کے ذریعے ان کی
عبارتیں پر لطف تو ہو جاتی ہیں مگر بعض اوقات ان سے فکری مغالطے پیدا
ہو جاتے ہیں۔ حالی کی نثر میں جتنا کچھ لطف ہوتا ہے۔ اس میں ان کی تمثیلات کا

کا خاصہ حصہ ہے۔ اور مرکب تشبیہات تو ان کی تحریر کی جان ہیں ان کی تحریر کا ادبی
حسن بہت کچھ اسی کے طفیل سے ہے۔

اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ حالی کی تحریروں کا ایک بڑا وصف سادگی
ہے — یہ وہ وصف ہے جس میں وہ سرسید کے بہت قریب ہیں۔ اگرچہ سرسید
کی سادگی اور انشائے حالی کی سادگی میں بڑا فرق ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا
ہے کہ اس سادگی کا مطلب کیا ہے۔ مولانا حالی کے نزدیک سادگی کا تعلق خیال اور
طرزِ ادا دونوں سے ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ "خیال کیسا ہی بلند و دقیق ہو مگر پیچیدہ
و ناہموار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو محاورے اور روزمرہ کی بول چال کے قریب
ہوں"۔ (مقدمہ شعر و شاعری) سادگی سے صرف لفظوں ہی کی سادگی مراد نہیں بلکہ
خیالات بھی ایسے نازک اور دقیق نہ ہونے چاہئیں جن کے سمجھنے کی عام ذہنوں میں
گنجائش نہ ہو۔ محسوسات کے شارعِ عام پر چلنا، بے تکلفی کے سیدھے راستے سے ادھر
اُدھر نہ ہونا اور فکر کو جولانیوں سے باز رکھنا، اسی کا نام سادگی ہے۔ (مقدمہ شعر و
شاعری) واقعہ یہ ہے کہ سادگی کے متعلق مولانا حالی کی تحریروں میں جو کچھ بیان
ہوا ہے اس میں کسی قدر الجھاؤ ہے۔ مگر مقصود غالباً اسی قدر ہے کہ خیالات جیسے
بھی ہوں کیونکہ وہ تو موضوع کے مطابق ہوں گے اور کہنے والے کو اگر اپنے موضوع کا
پورا ادعان ہے اور وہ خود اس کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور اس کو کچھ الجھن نہیں اور
وہ ابلاغ کے ارادے میں مخلص ہے تو خیال میں پیچیدگی اور الجھاؤ کا کوئی معنی نہیں
مگر کہنے اور ادا کرنے کا طریقہ ایسا ہونا چاہیے جو عام فہم ہو اور مضمون — کسی
تکلف کے بغیر نیچرل طریق سے پیش کر دیا گیا ہو۔ بس مولانا حالی کے بیان کی

سادگی بھی اسی طرح کی ہے ۔ مضمون کو ادا کرتے وقت وہ عام فہم زبان استعمال کرتے ہیں ، اور بیان میں وہ بے ساختگی و بے تکلفی ہوتی ہے کہ بہت کم موقعوں پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں حالی کی غرض ادا کے علاوہ کچھ اور بھی ہے ۔ مثلاً ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ بیان ایسا ہو جس سے لوگ انہیں بڑا عالم اور انشا پرداز یا فلسفی اور مفکر خیال کریں یا مضمون کو پیش کرتے وقت ایسا پیرایہ اختیار کیا جائے جس سے سننے والے کے دل یا خیال میں خواہ مخواہ اشتعال یا ہیجان پیدا ہو اور وہ ہیجان میں آکر کہہ اٹھے ۔ "خوب لکھا ہے ـــــ ! خوب لکھا ہے ۔ حالی کی غرض اپنے مضمون کو ادا کرنے اور مطلب کو صراحت اور وضاحت سے پیش کرنے کے سوا کچھ نہیں ہوتی ۔ اسی وجہ سے ان کی تحریروں میں ایسے استعارے کم ہیں جن سے معنی میں مبالغہ کا رنگ پیدا ہوتا ہو یا اچھا بھلا مضمون مبہم یا دھندلا یا ضرورت سے زیادہ شوخ ہوجاتا ہو یا یہ کہ پڑھنے والے اصل مدعا میں غور کرنے کی بجائے محاورے کی شوخی یا مبالغے کی دوری یا وسعت پر غور کرنے لگ جائیں اور مضمون ثانوی حیثیت اختیار کرجائے ۔ ایسی منشیانہ ترکیبیں بھی کم ہیں ۔

جن کے سمجھنے میں دقت ہو یا جن سے ادا کے علاوہ یہ غرض بھی ہو کہ ان سے مصنف کی فضیلت کا اظہار ہو یا کلام میں شاعرانہ یا ادبی رنگ بے تکلف پیدا ہوجائے ان میں سے کوئی بات ان کی انشا میں نہیں ۔ اس کے برعکس ان کی تحریروں میں ہر جگہ بات کو آسان اور عام فہم بنانے کی غیر شعوری کوشش نمایاں ہے ۔ اسی وجہ سے اس میں استعارات اور رمزیت بہت کم ہے ، اور ان کی انشا ایجاز کے اس وصف سے خالی ہے جو مولانا شبلی کا رنگِ خاص ہے ۔ حالی صرف ادا کے تقاضوں

کے تابع رہتے ہیں۔ سادگی بیان کے اقتضا سے جہاں عبارت اور فقروں کو طویل ہونا چاہیے صرف وہیں ان کی عبارتیں اور فقرے طویل ہوتے ہیں، مگر جہاں مختصر فقروں میں ہی مطلب واضح ہو سکتا ہے، وہاں ان کے فقرے مختصر ہی ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود بیان عام فہم بھی رہتا ہے۔ وہ چٹخارے کی خاطر (یا آزاد کی طرح) جولانئ خیالات کے اظہار کیلیے خواہ مخواہ عبارت کو طویل ـــــــ اور شبلی کی طرح عبارت کو رمز و کنایہ نہیں بنا دیتے۔ میرے خیال میں حالی کی نثر کو سادہ اور بے تکلف نثر کا بہترین نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کی نثر میں سادگی بھی ہے اور حسن بھی ـــــ اور علمی نظریات اور حقائق کے اظہار کیلیے تو اس سے بہتر پیرایہ بیان شاید اردو زبان میں موجود نہ ہوگا۔ بلاشبہ شبلی کی تحریروں میں بڑا لطف ہے۔ ان میں جوش بھی ہے اور اثر بھی۔ مگر جہاں مقصود حقائق کا بیان اور ابلاغ ہے اور قاری کو واضح ترین انداز میں کسی مسئلے سے روشناس کرانا اور اذعان پیدا کرنا مصنف کی غرض و غایت ہے وہاں شبلی کے مقابلہ میں حالی کا بیان زیادہ کامیاب ثابت ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ حالی اپنے سب اوصاف کے باوجود دبستانِ سرسید کے ایک مشترکہ عیب سے محفوظ نہیں۔ یہ عیب ہے جا بجا انگریزی کے الفاظ کا استعمال ـــــــ ! ان کی تحریروں میں مغربی شعرا، ادبا کے نام اور انگریزی زبان کے الفاظ جس طریق سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہماری زبان کا .... مخلص[1] انشا پرداز حالی

---

[1] یہاں موضوع اور بیان سے خلوص مراد ہے۔

اپنے زمانے کی سب سے بڑی آزمائش ——— ذہنی مرعوبیت ——— سے محفوظ نہیں رہ سکا۔ مقدمۂ شعر و شاعری میں بعض انگریزی زدہ فقرے پڑھ کر حالی کی مجبوری و بے چارگی پر رحم آتا ہے۔ مثلاً سادگی ایک اضافی امر ہے، وہی شعر جو ایک حکیم کی نظر میں محض سادہ اور سمپل معلوم ہوتا ہے...... اگر ایسا ہوتا تو شکسپیر کے "ورکس" پر شرحیں لکھنے کی ضرورت کیوں ہوتی "جس کے لٹریچر کی عمر پچاس برس سے زیادہ نہیں"۔ جس کی گرامر کی عمر آج تک اطمینان کے قابل نہیں بنی۔ مگر ایک "مورلسٹ" شاعر ان سے یہ نتیجہ نکال سکتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ یقیناً یہ انداز بہت افسوسناک ہے۔ اور میرے خیال میں حالی کی تحریروں میں تکلف اور بے جا غرض مندی[1] کا اگر کوئی پہلو ہے تو یہی ہے اور یہ وہ عارضہ ہے جس میں سرسید اور ان کے سب رفقا کم و بیش مبتلا ہیں۔

مجموعی لحاظ سے حالی کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا مدعا نگار[2] کہا جا سکتا ہے۔ انہوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس کے مطالب کو کم سے کم رنگ آمیزی کے ساتھ پیش کرنے پر اصرار کیا۔ سوانح عمریوں میں انہوں نے اپنے "اشخاص" کی زندگی کے واقعات ایسے طریق سے بیان کئے ہیں کہ ان کا قلم "واقعات" سے ذرہ برابر باہر نہیں جاتا ——— واقعات

---

۱ غرض مندی سے مراد ابلاغ مضمون سے الگ کوئی ناجائز ذاتی غرض مثلاً یہ کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ مصنف انگریزی ادب اور مغربی علوم سے باخبر ہے۔

۲ بعض مصنفوں نے حالی کو حقیقت نگار کا لقب دیا ہے۔ مگر حقیقت نگاری کا ایک علمی اور اصلاحی مفہوم بھی ہے۔ اس کی رو سے مولانا حالی کی حقیقت نگاری نامکمل سطحی اور سرسری ہے۔

کے ساتھ ان کی یہ دیانت داری حقیقت اور صداقت کی شدید پاس داری کا قوی ثبوت ہے۔ اس معنی میں وہ بڑے سچے اور دیانت دار مصنف ہیں۔ وہ صداقت پسندی کے اس درجہ پابند ہیں کہ جہاں انہیں اپنے اشخاص کے اوصاف اور کارناموں سے طبعی لگاؤ ہوتا ہے۔ وہاں بھی وہ جذبہ انگیز پیرایۂ بیان اختیار نہیں کرتے۔ حیاتِ جاوید میں بلاشبہ "وکالت" کا معمولی سا رنگ پایا جاتا ہے۔ مگر سرسید کی زندگی اور زمانے کے پیچیدہ مسائل اور حالی کی سید صاحب کے ساتھ ہمدردی کے قدرتی اور ناگزیر پہلوؤں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مجھے اپنی مندرجہ بالا رائے میں ترمیم کی ضرورت نہیں پڑی اور میری پھر بھی رائے یہی ہے کہ حالی مجموعی لحاظ سے ایک دیانت دار مدعا نگار تھے، اور مطالب کے اظہار سے باہر ان کو کوئی خاص غرض مدِ نظر نہیں تھی۔ مقدمہ شعر و شاعری میں علمی نظریات اور حقائق کا بیان ہے۔ اس میں انہوں نے اپنے آپ کو حقائق کے اظہار تک محدود کر رکھا ہے۔ اور کتاب میں مدعا سے باہر شاید ایک فقرہ بلکہ ایک لفظ بھی نہیں۔

حالی کی اس "یخ بستہ" مدعا نگاری کے متعلق مختلف آرا کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ مدعا نگاری کے اس انداز نے ان کے ادب کو کس حد تک فائدہ یا نقصان پہونچایا ہے؟ غالباً اسی سوال کے جواب پر ان کی مدعا نگاری کی قدر و قیمت کا صحیح فیصلہ ہو سکتا ہے! غالباً اس سے انکار نہ کیا جائے گا کہ مدعا نگاری بذاتِ خود کوئی مدعا نہیں، اس کی غایت یہ ہے کہ مطالب کا نہ صرف اظہار کیا جائے بلکہ ان کا ابلاغ بھی ہو ـــــــ اور میں یہ تو کہتا ہوں کہ صرف ابلاغ بھی اصلی مقصود نہیں بلکہ مصنف کا نصب العین یہ ہے کہ قاری کے دل میں مطالب کا ادغان

پیدا کیا جائے ـــــــ اس ادغان کے لیے یہ بھی ایک ضروری بات ہے کہ مطالب کے دلنشین نقوش تیار کیے جائیں جن کے ذریعے پڑھنے والے کے دماغ کے علاوہ اس کے دل میں بھی ایک نقش بیٹھتا جائے، تاکہ دل اور دماغ دونوں بیک وقت اس نقش کو قبول کر سکیں۔ تحریر کی یہ خصوصیت صرف ادبی مطالب تک ہی محدود نہیں بلکہ سائنس جیسے خشک موضوع میں بھی اس کی موجودگی اس کے قبول کی ضامن بن سکتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ عنصر ان تحریروں میں موجود نہیں تو ہم ان کے قاری کو اسی بچے سے تشبیہہ دیں گے جسے زبردستی ریاضی کے فارمولے سکھلائے جاتے ہیں جو اس کو یاد تو رہتے ہیں مگر اسے ان سے کوئی لگاؤ پیدا نہیں ہوتا۔

اس خیال کی روشنی میں جب ہم مولانا حالی کے مطالب پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ مولانا حالی حقائق اور افکار کے بیان میں زیادہ کامیاب ثابت ہوئے ہیں، مگر واقعات اور اوصاف کے تعلق میں ان کے بیانات "ادغان" کی حالت پیدا کرنے میں عموماً ناکام رہتے ہیں۔ ان کے واقعات اور اوصاف کی تصویریں اکثر بے جان اور بے رنگ سی ہوتی ہیں۔ (اور یہ صفت حیاتِ سعدی اور یادگارِ غالب میں کچھ زیادہ نمایاں ہے) وہ اس اعتبار سے اچھے مصور نہیں ـــــــ اور اسی لیے اچھے مرقع نگار بھی نہیں۔

حالی کی واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کی اس کمزوری کا سبب یہ ہے کہ وہ واقعات کو بیان کرتے وقت یا کسی منظر کا وصف بیان کرتے وقت مطالب کی تلخیص کے عادی ہیں۔ وہ مدعا کی جگہ مدعا کا خلاصہ قاری کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔ ان کا قلم واقعات کے وسیع میدانوں میں چلنے سے بہت جلد تھک جاتا ہے ـــــــ

— یادگارِ غالب زندگی کے مسلسل واقعات سے بکھرے ہوئے لطائف و ظرائف کا مجموعہ ہے اور ہر چند مرزا غالب کے قہقہوں اور پھلجھڑیوں سے انہوں نے اپنی بزم کو گرمانے کی کوشش کی ہے مگر یہ گویا غالب کی زندگی کا چربہ ہے اور وہ بھی مدھم ۔ کتاب بیانیہ نگاری کے تسلسل سے محروم ہے ۔ حیاتِ سعدی میں سعدی کے واقعاتِ زندگی بیان کرتے وقت حالی نے بوستان اور گلستان کی دلچسپ اور ہنگامہ خیز حکایتوں سے فائدہ اٹھایا ہے — مگر تلخیص کی عادت کے سبب ان کہانیوں میں سعدی کا گلا خود ہی گھونٹ دیا ہے ۔ حیاتِ سعدی میں سعدی کو ایک مجلسِ بحث و مناظرہ میں دکھایا ہے ، مگر یہ سعدی وہ سعدی نہیں جو اسی قسم کے موقع پر ہمیں بوستان میں نظر آتے ہیں ۔ حالی نے کسی بے جان سعدی کی تصویر بنائی ہے جو بوستان کے مصنف سے جدا شخص معلوم ہوتا ہے ۔ شبلی نے شعر العجم میں جس سعدی کو سومنات کے مندر میں دکھایا ہے ۔ اسی قسم کا ایک سعدی حالی کی کتاب میں بھی دکھایا گیا ہے ، مگر اس میں اس طراری اور زہانت کا شائبہ نہیں نہیں جو شعر العجم کی تصویر میں ہے ۔ اس قسم کی متعدد مثالیں اور بھی پیش کی جا سکتی ہیں ، جن میں حالی کے اشخاص مردہ اور ان کے بیان کردہ واقعات ادھورے اور بے روح اور ناقص نظر آتے ہیں — یہ سارا نقص اسی تلخیص کی کوشش کے طفیل ہے ، جس کا اصل سرچشمہ حالی کی نپی تلی مدعا نگاری ہے ۔ جہاں حالی اس کی طرف بافراط جھک گئے ہیں ، وہاں وہ ناکام رہے ہیں ۔ جہاں توازن کو قائم رکھا ہے وہاں دیانتدارانہ مدعا نگاری اور مطالب کی دل نشینی — یہ دونوں خوبیاں جمع ہو گئی ہیں ۔

گذشتہ صفحات میں جو کچھ بیان ہوا ہے — اس کے پیشِ نظر یہ باور

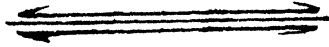
کر دینا بے جا نہ ہوگا ــــــ کہ مولانا حالی مجرد حقائق کے بیان میں جس ہنر کا ثبوت دیتے ہیں وہ ان کی ان تحریروں میں نہیں، جن میں جوش کی ضرورت ہوتی ہے ــــــ ان کے بیانات میں زیادہ سے زیادہ گلہ مندی کی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے، پُرجوش احتجاج یا خطیبانہ جوش انگیزی کی توقع نہیں کی جا سکتی ــــــ وہ اچھے مرثیہ خواں بن سکتے ہیں ــــــ مگر ان کی تحریروں سے امید وار رجائیت کی قومی لہر ہرگز نہیں پیدا ہو سکتی ــــــ وہ مسرت اور بہجت کے مضامین پر قادر نہیں ــــــ وہ شان و شوکت کی تصویریں اچھی نہیں بنا سکتے۔ البتہ شان اور عظمت کے زوال کا عمدہ تصور دلا سکتے ہیں ــــــ وہ منفعل طبقات اور کیفیات کے کامیاب نقاش ہیں ــــــ زندگی اور ذہن کی جارحانہ حالتوں اور کیفیتوں کو پیش کرنے میں ناکام رہے یا اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کے بیانات میں وہ ڈرامائی عنصر نہیں پایا جاتا جس سے قاری کا ذہن چونک اٹھتا ہے۔ نوک جھونک، الٹ پھیر، اچانک پن کرداروں کا بہ نفسِ نفیس موقعہ پر آ موجود ہونا اور اپنی حاضری سے قارئین کو متاثر کرنا ۔ وہ طنزیہ چٹکیاں، وہ نوک سوزن، وہ نیش خار ــــــ ان میں کوئی بات جس سے قاری کی ذہنی دنیا میں ایک ہلچل پیدا ہو جانی چاہیے حالی کے بیان میں نہیں پائی جاتی ــــــ ہر جگہ ایک دل سردی کی کیفیت ہے، جس میں کبھی کبھی اور کہیں "شیر گرم" حالت پیدا ہو جاتی ہے جس کی تفصیل پہلے آ چکی ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے .... ان کی عبارتوں کی ظاہری لفظی خشت بندی بھی بعض اوقات ناہموار اور سست ہو جاتی ہے۔ بیان کو سادہ

بنانے کیلیے انہیں عام فہم الفاظ کی بڑی جستجو رہی ہے۔ اس کی وجہ سے ان کی عبارتوں میں بہت سے کھردرے اور ناہموار الفاظ بِل جل گئے ہیں۔ بیان کو سہل بنانے کی کوشش میں وہ فارسی ترکیبوں سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں مگر اس حد تک کہ بیان ادبی لطف سے محروم ہو جاتا ہے۔

زبان کو روزمرہ کے قریب لانے کے لیے اضافی اور توصیفی مرکبات سے بے ضرورت طور پر اجتناب کرتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض موقعوں پر (بے پروائی سے) فارسی کے مفرد الفاظ (جو کسی قدر ثقیل ہوتے ہیں) فقرے میں پیوست کر دیتے ہیں جس سے عبارت کی موسیقی پر ناگوار اثر پڑتا ہے (مثلاً اسلاف کے ستودہ کاموں کی ریس کرنیکا شوق دامن گیر ہوتا ہے") فارسی کے یہ الفاظ یوں معلوم ہوتے ہیں جس طرح کسی نے فرش میں چند ابھری ہوئی اینٹیں جوڑ دی ہوں ـــــ حیاتِ سعدی میں سعدی کے لیے صیغۂ واحد استعمال کیا ہے جو ہمارے ذوق کیلیے کسی طرح خوش آئند نہیں (بوستاں میں اس طرح لکھنا ہے کہ بیابان جو قید میں ایک رات نیند کا ایسا غلبہ ہوا) یہ پیرایہ بیان اس لئے بھی زیادہ ناگوار محسوس ہوتا ہے کہ اس کتاب میں سر گور اسلے اور دوسرے مغربی مصنفوں کیلیے احتراماً صیغۂ جمع استعمال کیا ہے۔

یہ ہیں حالی کی بیان کی خصوصیات کم و بیش! یہ مسلم ہے کہ ان کے اسلوب بیان میں سرسید کے طرزِ بیان کے کچھ نقوش پائے جاتے ہیں۔ (چنانچہ پہلے بیان ہو چکا ہے) مگر اس کے باوجود ان کا انداز بنیادی طور پر منفرد خصوصیات کا حامل ہے۔ جن میں اس دور کا کوئی ادیب اور انشا پرداز ان کے ساتھ شریک

نہیں ـــــ گذشتہ تصریحات کی روشنی میں ہم حالی کو اردو کا اولین حقیقت پسند مذمانگار اور صاحب طرز انشا پرداز کا خطاب دے سکتے ہیں ۔

چوتھا باب

محمد شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء۔۱۹۱۴ء)

(سوانح نگار شبلی)

فنِ سوانح نگاری میں ہمارے دوسرے ممتاز مصنف شبلی ہیں جو سوانح نگار ہونے کے باوجود ایک بلند پایہ مورخ بھی ہیں۔ یہ بھی دبستان سرسید کے ایک اہم رکن ہیں، اور ان کی تصنیفات اور تحریرات سوانح اور تاریخ کے علاوہ ادبی، سیاسی، تعلیمی اور فلسفیانہ مباحث پر بھی مشتمل ہیں۔ ان کی نثر حالی کے مقابلہ میں (باعتبار مضمون) زیادہ متنوع ہے۔ اور سوانح نگاری میں بھی ان کا رنگ حالی کے رنگ سے جدا ہے۔

شبلی کی اہم سوانحی تصانیف یہ ہیں: المامون[۱]، سیرۃ النعمان[۲]، الفاروق[۳]، الغزالی[۴]، سوانح مولانا روم[۵] اور سیرۃ النبی[۶]۔ ان میں بعض اوقات شعر العجم کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے۔ مگر اصولاً اس کو تذکرہ یا شاعری کی تاریخ میں سمجھنا چاہیے۔ اگرچہ

خود تذکرہ بھی ایک لحاظ سے ناکمل اور بے قاعدہ سوانح نگاری کی مدح میں آجاتاہے
شبلیات کے موضوع کا یہ ایک بڑا متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ شبلی کا صحیح مقام
سوانح نگاروں میں ہے یا مورخوں میں؟ ــــ بظاہر ہم انہیں سوانح نگاروں
میں شامل کرسکتے ہیں مگر یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ شبلی کی سوانحی تصانیف
کس حد تک سوانحعمری کے اعلیٰ معیار کو پورا کرتی ہیں؟ اور یہ بھی کہ ــــ شبلی کا طریقِ
کار اور نصب العین مورخانہ ہے یا سوانح نگارانہ"ــــ ان سوالوں کا جواب ہمارے
موجودہ موضوع کے سلسلے میں بیحد اہمیت رکھتا ہے۔

ایک مورخ اور سوانح نگار کے طریقِ کار میں وہی فرق ہے جو ایک آپریشن
کرنیوالے جراح اور پوسٹ مارٹم کرنیوالے ڈاکٹر میں ہوتا ہے۔ سوانح نگار کی
شخصیت کی سچی ہمدردانہ تصویر کھینچتا ہے مگر مورخ عہدِ ماضی کا بے دردانہ
پوسٹ مارٹم کرتا ہے، اور انسانی تاریخ کے عیب وصواب ظاہر کرتا ہے۔ اسے
کسی شخص سے اصولاً کوئی جذباتی لگاؤ نہیں ہوتا۔ سوانح نگار اگرچہ سچائی کا
دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا تاہم شخصیت سے محبت اس کے کام کا سنگ بنیاد
ہے اس کا سارا عمل جذبے کی کارفرمائی سے شروع ہوتا ہے۔ مورخ عام واقعات
میں سے حقائق اور نتائج تاریخی کا استقصا کرتا ہے، اسے صرف اہم واقعات
سے بحث ہوتی ہے۔ سوانح نگار کیلئے ہر واقعہ اہم ہے اور اسے فلسفیانہ حقائق اور
نتائج تاریخی سے کوئی سروکار نہیں ہوتا؛ بیاگرافی میں مورخانہ غیرجانبداری
اور عدم مراعات ایک ناقابلِ عمل نظریہ ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ سوانح نگار کا موضوع "شخص" ہوتا ہے۔ اور مورخ کا

موضوع "امر واقعہ" ـــــ! سوانح نگار زمانے سے زیادہ انسان کو اہمیت دیتا
ہے اور مورخ انسان سے زیادہ زمانے سے دلچسپی رکھتا ہے۔ سوانح نگار زمانے
سے اتنی ہی بحث کرتا ہے، جتنی کہ ایک فرد کی تصویر کے لئے ضروری ہے۔ ایک
مورخ افراد کی بحث میں صرف اس حد تک الجھتا ہے جس حد تک کہ زمانے کی تاریخ
اسے اجازت دیتی ہے۔ سوانح نگار کا ذہن دائرے سے مرکز کی طرف رجوع کرتا ہے
اور مورخ کا ذہن مرکز سے دائرے کی طرف پھیلتا ہے۔

اب شبلیؔ اس نقطۂ نظر سے ہمیں سوانح نگار سے زیادہ ایک مورخ معلوم
ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے اپنے تصنیفی عمل کیلئے "سوانح نگاری" کا سانچہ
استعمال کیا، مگر سوانح نگاری میں بھی ان کا طریقِ کار ایک مورخ کا سا ہے۔
ان کا ذہن مرکز سے دائرے کی طرف پھیلتا ہے۔ ان کو اگر اشخاص سے
محبت ہے تو اس لئے کہ ان کے ذریعے زمانے کی کروٹوں اور انقلابوں کا پتہ
چلتا ہے ـــــــــ وہ دراصل "اشخاص" سے دلچسپی نہیں رکھتے۔ عصر
اور زمانے سے محبت رکھتے ہیں۔ زمانے سے ان کا لگاؤ عام انسانی واقعات
سے اتنا نہیں جتنا اہم اور خاص واقعات سے ہے۔ وہ ان واقعات سے حقائق
اور نتائج تاریخی کا استقرا کرتے ہیں، اور واقعات کو بھی عقائد کی روشنی میں
دیکھتے ہیں: "انسان" اور "شخص" یہاں بھی ان کے لئے دلچسپی کا باعث نہیں ـــــ
اس کے عقائد ان کے لئے قابلِ توجہ ہیں! ـــــ پس ایسا شخص اصولاً مورخ
ہی ہو سکتا ہے۔ سوانح نگار نہیں بن سکتا۔ وہ سوانح نگاری میں بھی مورخ
ہی ہیں اور المامون کے دیباچے میں انہوں نے اپنے طریقِ کار کی تشریح کرتے ہوئے لکھا

ہے کہ میں نے کوشش کی ہے کہ "لائف" میں بھی تاریخ کا مذاق قائم رہے ۔ شبلی نے سوانحعمریوں کو پھیلا کر تاریخ بنا دیا ہے ۔ ان کی سوانحعمریاں اتنی پھیل جاتی ہیں کہ سوانحعمریاں نہیں رہتیں ۔ زمانے کی تاریخ بن جاتی ہیں ۔ المامون، سیرۃ النعمان، الفاروق، الغزالی، ـــــ یہاں تک کہ علم الکلام اور شعرالعجم بھی ایک معنی میں تاریخ ہیں ۔

سطور بالا میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس سے شبلی اصولاً مورخ ثابت ہوتے ہیں ـــــ مگر اس سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ ان کو سوانح نگاروں کی صف میں رکھا ہی نہیں جا سکتا شبلی اردو کے ایک بلند پایہ سوانح نگار بھی ہیں ۔ اس لئے کہ انہوں نے سوانح نگاری کا قالب اور سانچہ اختیار کیا اور تاریخ نگاری اور سوانح نگاری کو باہم ملانے کی کوشش کی لہٰذا انہیں اس فن کے تقاضوں کی لازماً پاس داری کرنی پڑی ۔ پس صورت کے اعتبار سے ان کی مذکورہ بالا تصانیف سوانح عمریاں ہی ہیں ۔ گو یا کہ معناً سوانحعمری کی حدود سے دور نکل جاتی ہیں ۔ بنا بریں شبلی کی لکھی ہوئی سوانحعمریوں کی خصوصیات اور ان کے فنی تصور کی کچھ بحث یہاں ضرور ہو جاتی ہے ۔

شبلی کا تصور سوانح نگاری

یوروپ میں سوانح کے فن کو ۱۸ ویں ۱۹ ویں صدی میں جو ترقی ہوئی اسکے اصول شبلی سے پوشیدہ نہ تھے ۔ مگر اس زمانے کے باقی سوانح نگاروں کی طرح وہ ان اصولوں پر پورا عمل نہیں کر سکے ۔ تاہم صحیح سیرت نگاری کا تصور انہیں تھا ۔

جس کے ماتحت انہوں نے اپنے نظریات کا بار بار اعلان کیا ہے۔

سچائی اور صداقت

شبلی کی رائے میں خوش اعتقادی سوانح عمری کے محاسن پر پانی پھیر دیتی ہے ان کا خیال یہ ہے کہ جس شخص کے عام لوگ عقیدت مند ہوں گے ان کی سوانح عمری لکھنا نہایت نازک کام ہے۔ پس ایسے شخص کے حالات پر کڑی نظر ڈالنی چاہیئے اور واقعات کی چھان بین کرتے وقت عقیدت کو بالکل دخل دینے کا موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ واقعات بیحد مستند ہوں۔ کیونکہ بقول عام ہیرو کے حالات کے سلسلے میں صحیح واقعہ کیلئے کوئی ایسی سند درکار ہے جس میں ذرا برابر بھی شبہ کی گنجائش نہ ہو۔ (سیرۃ النعمان ص ۶۹)

بشری خط و خال

پرانی سوانح عمریوں میں بزرگوں کے متعلق جو کچھ لکھا جاتا ہے اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ما فوق البشر ہستی کی تصویر ہے۔ لیکن شبلی اس طرز کے مخالف ہیں اور کہتے ہیں کہ "ہیرو" کی تصویر سادہ اور بشری ہونی چاہیئے۔ یہ درست ہے کہ یہ سادہ نگاری عوام کو پسند نہیں مگر بقول شبلی "روحانی اوصاف کے نکتہ شناس جانتے ہیں کہ طرزِ زندگی جسقدر سادہ اور آسان ہے، دراصل اسی قدر مشکل اور قدر کے قابل ہے۔" (سیرۃ النعمان۔ ج ۱۔ ص ۶۹)

فطرتِ انسانی کی جھلک

شبلی کو اس پر اصرار ہے کہ سوانحعمری کے ہیرو کے وہ خصائص ضرور دکھانے چاہیئں جن میں انسانی فطرت کی جھلک نظر آتی ہے۔

(سیرۃ النعمان ۔ ج ۱ ۔ ص ۹۴)

ہیرو کے محاسن و معائب

شبلی نے سوانح نگاری میں تصویر کے دونوں رخ پیش کرنے کو (نظری طور پر) بڑی اہمیت دی ہے۔ مآثر رحیمی پر ریویو کرتے وقت لکھتے ہیں کہ "اس کتاب میں تمام خوبیوں کے ساتھ بہت بڑا عیب ہے کہ خانخاناں کی خوبیاں ہی خوبیاں گنائی گئی ہیں۔ نکتہ چینی کا نام نہیں (مقالات ج ۱ ص ۱۵۱) اسی طرح حیاتِ جاوید کے متعلق ایک دوست کو لکھتے ہیں "اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کے مصائب دکھانا تنگ نظری اور بدطینتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو موجودہ یورپ کا مذاق اور علمی ترقیاں سب برباد ہو جائیں"۔ ــــــــــ مگر اس طرز کی تعریف کے باوجود شبلی یورپ کے اس طریق سوانح نگاری کو "کیونکر استدلال کی ملمع سازی" اور اس طریقے کو "فریب دہ" اور خطرناک بھی کہتے ہیں (اس کے اسباب پر آگے چل کر کچھ روشنی ڈالی جائے گی)۔

سوانحِ عمری کا مقصد

شبلی کے نزدیک سوانح نگاری کا بڑا مقصد اصلاحِ اخلاق ہے

ہے اور ان کی رائے میں یہی طریقہ "سب سے زیادہ صحیح، سب سے زیادہ کامل اور سب سے زیادہ عملی ہے۔" (سیرۃ النبی ج ا ص ۱) ان کا خیال ہے دنیا میں اخلاق اور کسب فضائل کی جو تعلیم آج بھی موجود ہے وہ انہیں نفوسِ قدسیہ کا پرتو ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے صرف ایوان تمدن کے نقش و نگار ہیں" (بحوالہ سابق)

اب ہم شبلی کی لکھی ہوئی سوانح عمریوں کا فرداً فرداً تجزیہ کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ قارئین ان اہم تصانیف میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جائیں۔ اس کے علاوہ مصنف کے مزید نظریات سے بھی واقف ہو جائیں۔

شبلی کی سوانح عمریوں کو ان کی معنوی خصوصیات کی بنا پر تین اقسام میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ علمی شخصیتوں کی سوانح عمریاں مثلاً سیرۃ النعمان، الغزالی، سوانح مولانا روم۔

۲۔ سیرۃ النبیؐ

۳۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانح عمریاں۔ مثلاً المامون۔ الفاروق۔

یہ تقسیم بعض وجوہ سے غیر علمی بھی ہو جاتی ہے، لیکن اس میں کچھ شبہ نہیں کہ ان کا ایک حصہ صریحاً تاریخ نگاری کی حدود میں داخل ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ سیرتِ رسولؐ سوانح نگاری کی جدا شاخ ہے لہٰذا مندرجہ بالا تقسیم سے بحث میں بڑی سہولت ہوگی۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانح عمریوں کا تذکرہ ان کی تاریخ نگاری کے ضمن میں آئے گا۔

سیرۃ النعمان ۱۸۹۱ء

یہ کتاب بھی سلسلہ ناموران اسلام کی ایک کڑی ہے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ بن ثابت (جن کی یہ سوانح عمری ہے) شبلی کے علمی اور مذہبی ہیرو ہیں —— یہ یاد رہے کہ شبلی علی گڑھ آنے سے پہلے غالی حنفی تھے اگرچہ بعد میں ان کی حنفیت معتدل ہوگئی تھی۔ مگر ابوحنیفہؒ سے ان کی عقیدت ہمیشہ قائم رہی۔

سیرۃ النعمان میں شبلی نے فن کے تقاضوں کا بڑا خیال رکھا ہے۔ ایک مکمل اور صحیح بیاگرافی کے لئے جن اصولوں کی ضرورت ہوتی ہے ان کا بار بار اعلان کیا ہے اور کسی حد تک ان پر عمل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ سب سے پہلے یہ اصول کہ بیاگرافی میں عقیدت کو اثر انداز نہ ہونا چاہیئے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ان روایات کی پُر زور تردید کی ہے جو خوش اعتقادی کی پیداوار ہیں۔ مثلاً یہ خیال کہ حضرت امام نے چالیس برس تک عشاء کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی نہ تاریخی لحاظ سے ثابت شدہ ہے نہ اس سے ان کے کمالات اور عظمت پر استدلال کیا جاسکتا ہے (سیرۃ النعمان ج اص ۵۱) شبلی کا خیال یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی جو تصویر سادہ اور بشریت کے قریب ہے۔ وہی صحیح ہے۔ چنانچہ ان کی سیرت کا جو مرقع قاضی ابویوسف نے ہارون کے سامنے کھینچا تھا، اگرچہ سادہ ہے مگر حقیقت کے زیادہ قریب ہے (بحوالہ سابق، ج ا۔ ص ۶۹) اسی طرح حضرت امامؒ کو قدیم کتابوں میں

بڑا مناظر اور حاضر جواب دکھایا گیا ہے۔ اس حد تک کہ یہ خوش اعتقاد لوگ "جس چیز کو مدح سمجھتے ہیں وہی بالآخر ذم بن جاتی ہے اور اگر ان باتوں کو سچ مان لیا جائے تو امام صاحبؒ حیلہ جو اور چالاک آدمی ثابت ہوتے ہیں۔" (ایضاً ج ۱ ص ۸۵) اس سبب سے شبلی نے زیادہ سادہ اور زیادہ "بشری" تصویر کشی پر اصرار کیا ہے اور خوش اعتقادی کو سوانح عمری کے لئے مضر قرار دیا ہے۔

بیاگرافی کا یہ تسلیم شدہ اصول ہے کہ ہیرو کے محاسن کے ساتھ اس کے کمزور پہلوؤں کو بھی سامنے لانا چاہیئے۔ شبلی نے اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں انہوں نے حضرت امامؒ کی بعض کمزوریوں کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ انہیں امام صاحب سے بے حد عقیدت ہے، مگر سوانح شبلی عقیدت پر فرض کو ترجیح دیتے ہوئے اپنے محبوب "ہیرو" کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"امام صاحبؒ کے مناظر میں کہیں کہیں ہم اس ادّعا اور جوشِ مقابلہ کا اثر پاتے ہیں جو بظاہر ان کی کسر نفسی و تواضع کے خلاف ہے، لیکن یہ انسانی جذبات ہیں جن سے کوئی شخص بری نہیں ہو سکتا۔" (ایضاً۔ ج ۱ ص۔ ۹۴)

ان کے فقہی اجتہادات کے متعلق فرمایا ہے: "ہم یہ عام دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کے سب مسائل یقینی اور صحیح ہیں (ایضاً۔ ۲۔ ص ۲۶۲)

حضرت امام کی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ شبلی نے اپنی "واماندگیوں" کے اعتراف سے بھی دریغ نہیں کیا:۔

"میں رومن لا سے واقف نہیں۔ جو کچھ لکھ رہا ہوں، قیاس اور ظن سے

لکھ رہا ہوں۔ (ایضاً۔ ج ۲، ص ۲۱۱)

اس کے بعد چند وہ بنیادی نظریات جو شبلی کی تقریباً ہر کتاب میں پائے جاتے ہیں۔ اس کتاب میں بھی کارفرما ہیں۔ مثلاً موجودہ مغربی تمدن۔ اور قدامت سے مقابلہ، پرانی کتابوں پر جرح، مختلف واقعات میں اثرات کا سراغ لگانا۔ واقعات کے سلسلۂ ارتقا کی دریافت، بحث کا مورخانہ انداز وغیرہ وغیرہ۔

سیرۃ النعمان کے ضمنی مباحث بھی علمی لحاظ سے بہت مفید اور دلچسپ ہیں مثلاً صدر الاسلام کی اسلامی اور علمی زندگی، مناظرے کے طریقے، طرزِ تعلیم، علماء اور حکومت کے باہمی تعلقات، حدیث اور رائے کے جھگڑے۔ فقہ حنفی کی تمدنی اور عقلی بنیاد وغیرہ۔ شبلی مغربی مصنفین کی اس رائے سے بہت متاثر معلوم ہوتے ہیں کہ علمی کلام کی ترقی میں عجم کا حصہ نمایاں ہی نہیں غالب ہے۔ سیرۃ النبیؐ میں حدیث کے برتر اور مستند تر ہونے کے متعلق قطعی رائے ظاہر کی ہے، مگر سیرۃ النعمان کے بیانات اس سے کچھ مختلف ہیں۔ شبلی امام صاحبؒ کے مسلک کی تاویل کرتے ہوئے ان کے قیاس اور رائے کو حدیث سے "متفق اللفظ" بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں سیرۃ النعمان اس موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے محبت اور عقیدت کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کی صحیح تصویر پیش کی ہے۔ حضرت امام کی لائف کی جزئیات فراہم کرنے میں انہوں نے نہ صرف یہ کہ محنت اور جاں فشانی سے کام لیا ہے بلکہ ان کی زینت میں بڑی کاریگری اور صناعی کا ثبوت بھی پیش کیا ہے۔ بقول

ان کے ان کی "محنتوں کا تماشا گاہ ہی نہیں" (مکاتیب۔ ج ۱ ص ۵) بلکہ ان کے شعور فن کا بھی ایک عمدہ مظاہرہ ہے ـــــ اردو میں کیا مشرق کی سب زبانوں میں یہ کتاب اپنے موضوع پر جدید طرز تصنیف اور جدید اندازِ تصنیف کا اوّلین اور نفیس نمونہ ہے ؎

بزم بطرزِ دگر آراستہ
خوشتر ازاں نیز کہ می خواستہ

الغزالی ۱۹۰۲ء

الغزالی ـــــ حجۃ الاسلام امام غزالی کی سوانح عمری ـــــ شبلی کے مجوزہ سلسلۂ کلامیہ کی ایک کڑی ہے۔ یہ وہی سلسلہ ہے جس کا ایک حصہ علم الکلام۔ متکلمین اسلام کی تاریخ ہے۔

الغزالی کا ایک اہم مرکزی موضوع یہ ہے کہ غزالی کو کن اثرات نے امام غزالی بنایا ـــــ اس کا جو جواب شبلی نے تفصیل سے دیا ہے اس کا ملخص یہ ہے کہ احقاق حق کے فطری جوہر کے علاوہ زندگی کے واقعات تجربات نے امام صاحبؒ کو تحقیق کا دلدادہ بنایا۔ جس کی وجہ سے وہ عمر بھر حقیقت کی جستجو میں رہے۔ شبلی کی رائے یہ ہے کہ مجدد اور ریفارمر بھی واقعاتِ خارجی سے متاثر ہوتا ہے اور ان واقعات کو ترقیٔ خیالات میں بہت دخل ہوتا ہے (الغزالی ص ۔ ۲۵)

شبلی نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ "امام صاحب کے کمالات میں فلسفہ

کا بہت بڑا حصّہ ہے۔" (الغزالی ص ۲۵۲) اس کے علاوہ تصوف نے بھی حضرت امام کی ذہنی اور روحانی تعمیر و تکمیل میں بڑا حصّہ لیا ہے۔

الغزالی حقیقت میں فلسفہ کو مقبولِ عام بنانے کی ایک عملی کوشش ہے اور اس کا شبلی نے صاف صاف اعلان بھی کیا ہے۔ چنانچہ امام صاحب کی تصانیف میں سے صرف ان ہی کتابوں کی طرف خاص توجّہ کی ہے جن میں عقلیات کے مباحث ہیں۔ شبلی نے یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا ہے کہ "ملک کا مذاق اور اس کی حالت بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ فلسفہ آمیز علوم کے مسائل قوم کے سامنے پیش کئے جائیں۔" (الغزالی۔ص ۵۸) اس سے مقصود یہ بھی تھا کہ فلسفے کے متعلق جو بدگمانی طبقۂ علماء میں پائی جاتی ہے وہ رفع ہو۔ یہ اسی بدگمانی کے زیرِ اثر تھا کہ حضرت امامؒ کے فلسفہ و عقلیات کی کتابیں مشرقی کتب خانوں میں بہت کم ہیں۔ اسی طرح وہ کتابیں بھی کم یاب ہیں جن میں انھوں نے اجتہاد اور آزادیٔ رائے سے کام کیا ہے۔ شبلی کی غرض یہ ہے کہ اس وقت قوم کا مذاق فلسفہ اور عقلیات کی طرف مائل ہے اور اجتہاد اور آزادیٔ رائے کو بھی اہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ اس لئے الغزالی کی طرز کی کتابوں کی ملک کو ضرورت ہے۔

شبلی اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوئے ہیں۔ الغزالی کے ذریعہ انھوں نے جن رجحانات کی ہمت افزائی کی ہے وہ یہ ہیں:۔ علماء کی اندرونی خرابیوں کی اصلاح، حکام اور سلاطین کے سامنے آزادی اور حق گوئی کی اہمیت، فلسفہ و عقلیات کے مطالعہ کی اہمیت، تمدن اور سوسائٹی کی تہذیب کی ضرورت، اجتہاد اور آزادیٔ رائے کی اہمیت، یورپ کی علمی خدمات اور

علمائے یورپ کا تعصب مسلمانوں کے متعلق وغیرہ۔

الغزالی ایک عمدہ علمی کتاب ہے، مگر اچھی سوانح عمری نہیں۔ اس میں حضرت امام کے ذہنی کارناموں پر خاص توجہ کی گئی ہے، مگر جزئیاتِ زندگی کم ہیں اور شخصیت کی تصویر نامکمل ہے۔ اس کی فضا گھٹی ہوئی اور "بند" سی ہے۔ سوانح نگار کا قلم کچھ رُک رُک کر چل رہا ہے ـــــ شاید حیدرآباد کا ماحول اس کا ذمہ دار ہے۔

سوانح مولانا روم

سوانح مولانا روم بھی ـــــ سلسلۂ کلامیہ سے متعلق ہے اور شبلی کے زمانۂ قیام حیدرآباد کی تصنیف ہے۔ انہوں نے مثنوی مولانا روم کی مختلف حیثیتوں سے بحث کرتے ہوئے ایک موقعہ پر خود لکھا ہے:

> "یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو ـــــ جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ تصوّف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو بھی خیال نہیں کہ وہ صرف تصوف ہی نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین کتاب ہے۔"
>
> (سوانح مولانا روم ص ۴۴)

پس سوانح مولانا روم کا بڑا مقصد یہی ہے کہ مولانا روم کو حکیم کی حیثیت سے اور ان کی مثنوی کو عقائد اور کلام کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ محض سوانح عمری

کی حیثیت سے یہ کتاب شبلی کی غالباً ناقص ترین تصنیف ہے۔ جس طرح مولانا کے قدیم سوانح نگار سپہ سالار نے ان کی لائف سے انصاف نہیں کیا۔ اسی طرح جدید محققین کے سپہ سالار مولانا شبلی نے بھی اس کی سوانح نگاری کا حق ادا نہیں کیا۔ سپہ سالار نے مولانا روم کی کرامتوں اور خارق عادت واقعات کے ذریعے ان کو ایک مافوق البشر ہستی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ شبلی نے مواد کی قلت کی وجہ سے سپہ سالار کی روایتوں کو کاٹ چھانٹ کر ہمارے سامنے رکھ دیا ہے۔ البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ سپہ سالار نے انہیں ایک ولی اور صوفی کی حیثیت سے دیکھا ہے اور شبلی نے ان پر حکیم اور ماہر علم کلام کے نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالی ہے۔

شبلی یوں تو خوش اعتقادی کے مخالف ہیں، مگر سوانح مولانا روم میں بارہا انہوں نے پرانے تذکرہ نگاروں کے عقیدت مندانہ حواشی کو تسلیم کیا ہے۔ چنگیز خاں تاتاری کے سپاہیوں کا مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا اور کمانوں کا نہ کھنچ سکنا۔ قونیہ میں مسلسل ۴۰ دن تک زلزلے کا جاری رہنا۔ اسی طرح شمس تبریز کے سلسلے میں بعض عجیب و غریب واقعات۔ ان سب میں شبلی نے "مشتہرہ" و روایت پرستی سے کام نہیں لیا —— اصل بات یہ ہے کہ مولانا روم کے سوانح کے لئے مستند مواد کی بڑی کمی ہے۔ اس لیئے ان کی کوئی مفصل لائف شاید لکھی بھی نہ جا سکتی تھی —— البتہ ان کی لائف کے کچھ نمایاں پہلو ایسے تھے جن کو روشن کر کے دکھایا جا سکتا تھا۔ شبلی نے بھی یہی کیا ہے۔ ان کے لئے رومی کی زندگی کے جو پہلو

باعثِ کشش تھے۔

انہوں نے اپنی کتاب میں سب سے زیادہ ان ہی کی طرف توجہ کی ہے اوّل رومی کی پرشور جذباتی طبیعت جس کے زیرِ اثر انہوں نے صلاح الدین زرکوبؔ حسام الدین چلپی اور شمس تبریز سے عاشقانہ اور والہانہ ربط پیدا کیا ہے۔ دوم رومی کا فلسفیانہ ذہن جس کی بدولت انہوں نے عرفان و حکمت کو پیوند دے کر زندگی کا ایک مثبت فلسفہ ایجاد کیا۔ جو عام صوفیانہ مسلک کے متصوفیانہ فقر کی عین ضد ہے۔ یہ وہ فلسفہ ہے جو زندگی اور حیات کی پرورش کرتا ہے اور جذب و مستی اور سعی و عمل کو بقا و قوت کا ضامن قرار دیتا ہے۔ پس شبلی کا مقصد ان ہی دو پہلوؤں کو روشن کر کے دکھانا تھا اور اس میں وہ کامیاب بھی ہوئے ہیں —— رومی کی سوانح نگاری نہ ان کا نصب العین تھا نہ انہیں اس میں کامیابی ہوئی۔

سیرۃ النبیؐ

ادبیاتِ اسلامی میں سیرتِ رسولؐ ایک نیم تاریخی نیم سوانحی صنف ہے۔ اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مسلمانوں کے بہت سے تاریخی اصول اور سوانحی نظریئے سیرت نگاری سے ہی پیدا ہو کر ترقی پذیر ہوتے ہیں۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے سیرۃ رسولؐ کی تدوین میں جس احتیاط، دیانت داری اور جرح و تادیل سے کام لیا ہے اس کی نظیر دنیا کے انتقادی ادب میں شاید کم ہی ملے گی اس پر یہ واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ کی سیرت پر سیکڑوں بلکہ ہزاروں کتابیں لکھی

گئی ہیں ۔ اور یہ سلسلہ آج بھی برابر جاری ہے ۔ چنانچہ پروفیسر مارگولیتھ اسی غیر مختتم سلسلۂ سیرت نگاری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"THE BIOGROPHENS OF PROPHET MOHAMMAD FROM A LONG SERIES WICH IT IS IMPOSSIBLE TO END BUT IN WHICH IT WOULD BE HONOURABLE TO FIND A PLACE"

(MORGOLOITH: MOHAMMAD PREFRCE, iii 17)

شبلی کی سیرۃ النبیؐ ، جس کی دو جلدیں ان کی اپنی مرتب کردہ ہیں سادہ سوانح نگاری نہیں بلکہ اسے اس کے بنیادی نصب العین کے اعتبار سے دائرۃ المعارف النبویہ کہنا چاہیئے ۔ اپنی مکمل صورت میں یہ سیرت کے موضوع سے نکل کر اسلام کی صداقت اور حقانیت کے موضوع پر ایک کتاب بن جاتی ہے ۔ تاہم اس کا سوانحی حصہ اپنی جگہ مکمل اور مفصل ہے ــــــ اس لئے یہاں اس کی سوانحی حیثیت کو زیر بحث لایا جا سکتا ہے ۔

سیرۃ النبیؐ بنیادی طور پر ایک عاشقِ رسولؐ کا والہانہ اظہارِ عقیدت ہے ۔ اس میں عشق و محبت کا وہی رنگ ہے جو خطباتِ احمدیہ میں نظر آتا ہے ــــــ یہ ایک گدائے بے نوا کی شہنشاہِ کونین کے دربار میں اخلاق و عقیدت کی نذر ہے ۔" جس کی فرطِ عقیدت پکار پکار کہہ رہی ہے ۔

چشم آستیں برادر و گوہر را نما شاکن!

سیرۃ النبیؐ کی غایت بھی شبلی کی باقی تعانیف کی طرح یہی ہے کہ اس

سے اخلاق کی اصلاح اور تربیت کا کام لیا جائے۔ شبلی کے نزدیک اصلاح اخلاق کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ نفوس قدسیہ کی زندگیوں کو عوام کے سامنے پیش کیا جائے کیونکہ دنیا میں آج اخلاق کا جو سرمایہ ہے، سب انہیں نفوسِ قدسیہ کا پرتو ہے۔ دیگر اسباب صرف ایوان تمدن کے نقش و نگار ہیں۔ (سیرۃ النبی، ج ۱، ص ۲۱)

——— اور اس لحاظ سے آنحضرتؐ کی ذاتِ مبارک یقیناً تمام فضائل اخلاق کا مجموعہ ہے، کیونکہ آپ کی ہستی کو جامعیت کبریٰ کا درجہ حاصل ہے۔ اس سبب سے آپ کی سیرت تمام انسانی ضرورتوں میں اور تمام تمدنی اور انفرادی مسائل میں نصیحت، عبرت اور تربیت کا ذریعہ بن سکتی ہے۔ شبلی اسی خیال سے آپؐ کی سیرت کی تدوین کو نہ صرف اسلامی اور مذہبی، ادبی و علمی اور اخلاقی و تمدنی ضرورت سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ مجموعۂ ضروریات دینی و دنیوی ہے۔" (سیرۃ النبی، ج ۱، ص ۔ ۴)

سیرۃ النبیؐ کے متعلق یہ سوال برمحل ہے کہ شبلی کی یہ کتاب محض ایک عاشقِ رسولؐ امتی کے جذباتِ عقیدت کا مظاہرہ ہے یا ایک غیر جانبدار صاحبِ فن کے محققانہ نتائجِ جستجو کا مجموعہ بھی ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ ایک مسلمان کے لیے آنحضرت کی ذات سب کچھ ہے ——— (ان کے ایک امتی کی طرف سے) آپؐ کی سیرت میں نقص یا عیب کی تلاش کفر سے کم نہیں ——— اس لئے اس کتاب میں شبلی کی حیثیت محض ایک عام امتی ہی کی نہیں بلکہ عاشقِ رسولؐ امتی کی ہے۔ تاہم شبلی ان اعتراضات سے بے خبر نہیں تھے جو غیر مسلموں کی طرح آنحضرتؐ کے متعلق ہوتے رہتے تھے ——— اس سبب سے شبلی نے ان سب

بحثوں کو چھیڑا ہے جن میں آنحضرتؐ کی بشریت کے مدنظر غیر مسلم مورخوں نے آپؐ پر طعن کیا ہے۔ شبلی سیرۃ نگاری میں اپنے قدیم پیشرؤں سے اس لحاظ سے بھی مختلف ہیں کہ پچھلے سیرۃ نگاروں کے برعکس جو نبوت اور الوہیت کو باہم خلط ملط کر دیتے ہیں انہوں نے آنحضرتؐ کو ان کی جامعیت کبریٰ کے باوجود انسان اور بشری تصور کیا ہے۔ اسی حیثیت سے پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ شبلی نے آپ کو بشر بنی "ایک عقلمند نبی" تصور کیا ہے۔ اگرچہ آپ کی ذات روحانیت کامل اور نزاہت اور پاکیزگی کا ارفع اور اکمل بھی تھی۔ بشریت اور معقولیت کا یہ رجحان دبستان سرسید کا مشترک رجحان ہے۔ شبلی نے آپ کی شخصیت کی خارجی اور بیسری جزئیات اتنی مفصل پیش کی ہیں کہ سیرۃ النبیؐ کو اردو سوانحی ادب کی مکمل اور مفصل ترین کتاب کہا جا سکتا ہے۔ آپؐ کی حکومت اور حلوت کے باریک اور چھوٹے چھوٹے واقعات اور جزئیات ــــ آپؐ کی عادات و شمائل کے لطیف سے لطیف پہلو ــــ ان سب باتوں سمیت جن کا اظہار عموماً نہیں کیا جاتا ــــ سیرۃ النبیؐ کے اوراق میں جمع ہو گئے ہیں۔ اور جہاں تک ازواج رسولؐ کا تعلق ہے ان کی بشری کمزوریوں (نعوذ باللہ) کو تو مطلقاً چھپانے کی کوشش نہیں کی ان کی بھی صحیح اور مکمل تصویریں اس مرقعے میں موجود ہیں۔

سیرۃ النبیؐ میں انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے مخصوص علمی نظریات اور افکار کا خاص اثر نمایاں ہے اس کے علاوہ مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے کے بعض خاص رجحان بھی (جو سرسید کے زیرِ اثر ان کے زمانے میں کسی حد تک مسلم اور مقبول تھے) کتاب پر چھائے ہوئے ہیں۔ اسلامی لڑائیوں کا خصوصاً آنحضرتؐ

کے غزوات کا مدافعانہ ہونا ـــــ یہ عقیدہ اس دور میں نہایت راسخ اور محکم تھا۔ شبلی نے اسی کو اصول و اساس بنا کر یہ ثابت کیا ہے کہ آنحضرتؐ پیغمبر تھے، سپہ سالار نہ تھے، اور یہ بھی آپؐ نے جنگ کو جو بظاہر ایک ظالمانہ کام ہے "اسقدر پاک اور منزہ کر دیا ہے کہ وہ افضل عبادت بن گئی، مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا مقصد ملک گیری نہ ہو بلکہ انسانی ہمدردی اور مظلوموں اور کمزوروں کی حمایت اس کی غایت اصلی ہو۔

سیرۃ النبیؐ کی تصنیفی خوبیوں کی بحث اس موقعہ پر نظر انداز کی جاتی ہے اس طرح اس کے اسلوب بیان کا تذکرہ بھی کسی مناسب مقام پر آئے گا البتہ یہ ضرور ظاہر کرنا ہوگا کہ سیرۃ النبیؐ کا مقدمہ (الفاروق کے مقدمے کی طرح) اصولِ حدیث اور اصولِ سیرۃ پر اسلامی ادبوں میں لافانی حیثیت رکھتا ہے ـــــ اور اپنے فن پر تمام اردو ادب میں ایک دقیق ترین تحقیقی دستاویز ہے ـــــ اس کا وہ باب جس کا عنوان "ظہورِ قدسی" ہے، اپنی بے مثال فصاحت اور جوشش بیان کے اعتبار سے اردو انشا کا کامیاب ترین اور پرزور ترین نمونہ ہے۔

اگرچہ سیرۃ رسولؐ عام سوانح نگاری کی سطح سے بلند تر اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک جدا نوعِ تصنیف ہے، مگر اسمیں ایک مکمل بیاگرافی کے بہت سے عناصر پائے جاتے ہیں ـــــ شبلی کی سیرت النبیؐ کو بھی ـــ اس کے موضوع کی ماورائیت کے باوجود جس کے ماتحت مغربی تصور کی حقیقت نگاری ممکن نہیں ـــــ ہم ایک عمدہ اور اوّل درجے کی سوانحعمری قرار

دے سکتے ہیں۔

شبلی کی سوانح نگاری کی خصوصیات

مندرجہ بالا مباحث سے شبلی کی سوانح نگاری کی اکثر خصوصیات ہم پر واضح ہوگئی ہیں۔ اور ان کے تصورات کا اجمالی خاکہ بھی گزشتہ صفحات میں آچکا ہے۔ اب ان کی سوانحعمریوں کی چند کمزوریوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ اولاً ان کی سوانحعمریوں کی غرض وغایت (حالی کی بیاگرافیوں کی طرح) اخلاقی ہے۔ (اگرچہ یادگاری کم ہے) اس وجہ سے شخصیت کی مکمل اور صحیح تصویر مصنف کا نصب العین نہیں، بلکہ اشخاص کی زندگی کے ان پہلوؤں کو نمایاں کرنا ہے جو احیائے قومی اور تزکیۂ اخلاق میں ممد ہوں، اس غرض وغایت کے ساتھ قلم اٹھانے والا (خواہ وہ شبلی ہی کیوں نہ ہو) بشریت کے سبب خدوخال پیش کر ہی نہیں سکتا۔

دوم شبلی کے یہاں سوانحعمری ثانوی حیثیت رکھتی ہے — سیرۃ النعمان سوانح مولانا روم، الغزالی، المامون اور الفاروق یہ سب سوانح نگاری کی غرض سے نہیں لکھی گئیں بلکہ ان سب سے مقصود کچھ اور ہے۔ تاریخی شخصیتوں کی سوانحعمریوں میں زمانے کی تاریخ مدنظر ہے۔

شبلی کی سوانحعمریوں کے اشخاص عالی مرتبت مگر مقدس لوگ ہیں! اس خاص نقطۂ نظر سے حالی کے مقابلے میں شبلی کی مشکلات کچھ کم ہوگئی ہیں کیونکہ مقدسین کی کمزوریوں کا تذکرہ نہ کرنے پر بھی شبلی کو ملامت نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف

مولانا حالی کے کہ ان کی سوانح عمریوں کے اشخاص عالی مرتبت تو تھے مگر مقدسین کے زمرہ میں شامل نہ تھے۔ اس لئے ان پر "نکتہ چینی" نہ کرنا اور ان کے کچے پھوڑوں کو ٹھیس نہ لگانا، سوانح نگار کو ہدف ملامت بنا سکتا ہے۔ اس سبب سے ہم دیکھتے ہیں کہ حالی کی مشکلات بہت زیادہ ہیں۔ سعدی، غالب اور سرسید پر قلم اٹھانا اور اس میں توازن کو قائم رکھنا معمولی بات نہ تھی ——— اگر شبلی حالی کے اشخاص کے سوانح نگار بنتے تو ان سے حالی سے زیادہ لغزشیں سرزد ہوتیں۔ اور حق یہ ہے کہ شبلی طبعاً سرسید، غالب اور سعدی کا سوانح نگار بننے کی اہلیت نہ رکھتے تھے۔ ان کے ذہن کو اسلام کے روشن ماضی کی پرشوکت ہستیوں کی پرفخر داستان ہی سے دلچسپی تھی۔ معاصرانہ سوانح عمریوں کیلیے ان کے دل میں کوئی کشش نہ تھی۔ حالی کو اشخاص عزیز تھے، مگر شبلی تو "ہیروز ——— یعنی ابطال اور نامورا ن" سے ادھر شاید نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شبلی عموماً مورخ خیال کئے جاتے ہیں، اور حالی سوانح نگار۔ حالانکہ شبلی نے بھی سوانح عمریاں ہی لکھی ہیں مسلسل تاریخ کی کوئی مربوط کتاب نہیں لکھی ——— مگر پھر بھی وہ مورخ ہی سمجھے جاتے ہیں۔ سبب اس کا یہی ہے کہ ان کا مزاج انتخاب موضوع اور طریق کار سوانح نگاروں سے زیادہ "تاریخ نگاروں" سے ملتا جلتا ہے۔ آئندہ صفحات میں ان کی تاریخی سوانح عمریوں سے اور تصورات تاریخ سے بحث کی جائے گی۔

پانچواں باب

تاریخی سوانح عمریاں اور تاریخ

(شبلی ـ ذکاء اللہ)

الف ـ شبلی

شبلی کی تاریخی سوانح عمریاں دو ہیں۔ (۱) المامون (۲) الفاروق۔ یہ دونوں کتابیں سوانح عمریاں بھی ہیں اور تاریخیں بھی ـــــــ سیرۃ النبی بھی ایک لحاظ سے تاریخ ہے۔ مگر وہ سوانح عمری زیادہ ہے، تاریخ کم ہے اس لئے ہم نے اس کو محض سوانح عمریوں میں شمار کیا ہے۔

المامون

المامون ۱۸۸۹ء میں بزمانۂ قیام علی گڑھ مرتب ہوئی۔ اس لئے اس پر سرسید کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس کا دیباچہ سرسید کا لکھا ہوا ہے جس میں انہوں نے اچھی تاریخ اور اچھی سوانح عمری کے اوصاف بیان کئے ہیں۔

المامون میں شخصی جزئیات کی کمی نہیں مگر مصنف کی نظر برابر تاریخ پر جمی ہوئی ہے یعنی زمانے کی معاشرت، اور دوسری علمی و مذہبی جزئیات پر جن کے لئے عہد مامونی ممتاز تھا۔ ہیرو کا انتخاب بھی کسی حد تک عقل و فکر کے ماتحت ہوا ہے —— نہ کہ جذبہ کے ماتحت ہارون شبلی کی نظر میں عباسیوں کا "گلِ سرسبد" تھا مگر شبلی کی انصاف پسند طبیعت نے یہ فیصلہ کیا کہ "اگر اس کا... (ہارون کا) دامنِ انصاف برامکہ کے خون سے رنگین نہ ہوتا تو ہم اس کے ہوتے ہوئے عباسیوں میں سے کسی فرمانروا کو انتخاب کی نگاہ سے نہ دیکھ سکتے۔ (المامون ج ۱ ص ۱۴) گویا انتخاب میں بڑے غور و فکر سے کام لیا گیا ہے۔ شبلی ایک تجربہ کار مورخ کی طرح المامون کے "ماحول" کا بہت اچھا مرقع پیش کرتے ہیں جس میں المامون کے سوانح حیات بھی مرکزی حیثیت سے نمایاں ہو جاتے ہیں اس کی تعلیم و تربیت، ولیعہدی کی ساری داستان، شاہزادوں کی تعلیم کے سارے طریقے، امین کی نالائقی اور المامون کا پُر امید اور ہونہار لڑکپن اور پھر رنگین عنفوانِ شباب اور بہارِ عمر —— یہ سب مرحلے یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے نمودار ہوتے جاتے ہیں اور طبیعت کو اطمینان ہوتا جاتا ہے کہ سچ مچ المامون ہی خلافتِ عباسیہ کا صحیح مستحق تھا۔ مگر اسمیں المامون کی شخصی تصویر کے مقابلے میں اس کے ماحول کا مرقع زیادہ خوشنما معلوم ہوتا ہے۔

مامون امین کی کشمکش اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے۔ بساطِ سیاست کے سب مہرے اپنا اپنا کام خوب دکھاتے ہیں۔ سازشوں اور ریشہ دوانیوں

کے جال بچھے ہوتے ہیں ۔ امرا اور سپہ سالار اپنی اپنی چالیں چل رہے ہیں تاآنکہ آخری فیصلہ کن معرکہ آپہنچتا ہے —— اس موقعہ پر امین کی جو تصویر شبلی نے تیار کی ہے اس سے ان کی "سوانحی" کاری گری اور کمال ہنر کا پتہ چلتا ہے ۔ ماموں کی فوجیں بڑھ رہی ہیں ۔ الامین کو اس کی خبریں متواتر پہونچ رہی ہیں ۔ مگر وہ بدستور سہل انگاری اور عیش کوشی سے کام لے رہا ہے ۔ آخر جب خوش بخت مامون کا سپہ سالار طاہر ذوالیمینین بغداد کے عین دروازے پر آپہونچا ہے اور امین کو جو مچھلیوں کے شکار میں مصروف ہے ، اس خطرے کی خبر پہونچائی جاتی ہے تو وہ پیغام لانے والے کو جھڑکیاں سناتا ہے اور کہتا ہے "چپ رہ! کوثر دو مچھلیاں پکڑ چکا ہے اور مجھ کو صبح سے لیکر اس وقت تک ایک بھی نہیں ملی ۔ (المامون ۔ ج ۱ ۔ ص ۲۳) اس کے بعد کیا ہوتا ہے ؟ وہی —— جو عیاشوں کم ہمتوں اور بے تدبیروں کے ساتھ ہوا کرتا ہے ۔ طاہر فاتحانہ بغداد میں داخل ہوتا ہے اور ہارون کا قرۃ العین اور زبیدہ کا جگر گوشہ امین بڑی بے دردی سے مارا جاتا ہے —— اور مامون اپنے رقیب بھائی کے سر کو دیکھ کر 'غم پنہاں' کے سوا اور کچھ نہیں کرسکتا ۔

کتاب کے اس حصے کو دیکھ کر بعض اوقات یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ یہ مامون کی لائف سے کہیں زیادہ امین کی لائف ہے —— پڑھنے والے کو امین سے ہمدردی پیدا ہو جاتی ہے ۔ امین عیاش ، نالائق ، بے تدبیر سب کچھ سہی مگر اس کی لغزشیں کچھ پیاری پیاری معلوم ہوتی ہیں ۔ اور شبلی کی مامون نوازی کے باوجود بھی اس سے نفرت نہیں ہوتی ۔ اس کے مصائب پر رحم آتا

ہے ۔ اس کے قتل کی تصویر اور اس وقت اس کے اضطراب بے بسی کا نقشہ شبلیؔ کے چھپے ہوئے غم کی غمازی کرتا ہے ۔ مگر اس وقت شبلی کی باگ ایک مقصد (عقل وفکر) کے ہاتھ میں ہے ۔ اسے تو ناموروں اور فاتحوں کی تاریخ لکھنی ہے ــــــ ــــــ ہارے ہوئے جرنیلوں اور شکست خوردہ بادشاہوں کی داستان کون بیان کرتا ہے ــــ مگر یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ شاید امین کی تقصیریں ہی اس کے لیے شفیع بن گئی ہیں ۔ اور فاتح المامون کے مقابلہ میں مفتوح امینؔ کی تصویر کچھ روشن تر ہو گئی ہے ۔

مامون کی سوانحعمری کے سلسلے میں ایک بڑا سوال یہ ہے کہ شبلیؔ نے محاسن کے ساتھ اس کے معائب بھی دکھائے ہیں، یا نہیں ؛ شبلیؔ کے نزدیک المامون فضل وکمال کا پیکر تھا لیکن ان خوبیوں کے ساتھ شخصی حکومت کے اقتدار میں بعض ایسی بے اعتدالیاں بھی اس سے سرزد ہو گئی ہیں، جن کا خیال کرنے سے دل کانپ جاتا ہے اور دفعتاً اس کی تمام خوبیاں آنکھوں سے چھپ جاتی ہیں" (المامون ۔ ج ۲ ۔ ص ۹۵)

نظری اعتبار سے شبلیؔ کا یہ اعتراف مسلم ہے مگر سوال یہ ہے کہ المامون کی کون سی بے اعتدالیاں ہیں، جن سے شبلی کا دل کانپ اٹھا یا جن سے "دفعتاً" تمام خوبیاں آنکھوں سے چھپ گیئں ۔" شبلیؔ فرماتے ہیں کہ مامون کی سب سے بڑی کمزوری اس کی حد سے بڑھی ہوئی فیاضی تھی اور اس پر اگر ہم کچھ الزام لگا سکتے ہیں تو یہی کہ اس کا رحم وانصاف اعتدال کی حد سے متجاوز تھا ــــ (المامونؔ ۔ ج ۲ ۔ ص ۱۱۳) ــــ مگر یہ کمزوری "بھی بڑے مزے کی کمزوری ہے ۔ لیکن

شبلی اس میں معذور ہیں۔ انہیں ایک "ہیرو" کی زندگی اور اس کے کارناموں کی سرگزشت لکھنا ہے۔ اس لئے اس کے عیوب بھی وہی بیان ہونے چاہیئں جن پر محاسن قربان کیے جاسکتے ہوں۔ شبلی کو دلچسپ بشریت "سے بہت کم غرض ہے۔ انہیں تو شان، جاہ وجلال، قوت، عظمت، جبروت جیسے اوصاف سے محبت ہے۔ اس لئے ان کے ہوتے ہوئے شبلی کی نظر کسی دوسری صفت پر پڑ ہی نہیں سکتی —— ——شبلی کی سوانحِ عمریوں میں معائب کی تصویریں دھندلی ہیں۔ غرض شبلی سوانح نگار کے اس فرض سے عہدہ برا نہیں ہوئے کہ "موضوع" کی تصویر کے دونوں رخ دنیا کے سامنے رکھنے چاہیئں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شبلی المامون کے غلط اور غیر منصفانہ اعمال وافعال کے سلسلے میں بھی "تاویل" سے کام لیتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

المامون پر سریر آرائے سلطنت ہونیکے بعد سادات کے قتلِ عام کا الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کا جواب شبلی کے نزدیک یہ ہے :-

چونکہ سادات ہر موقعے پر تخت کے دعوی دار بن جاتے تھے۔ اس لئے خلفاء کا ان کے خلاف تدبیر کرنا ایک پولٹیکل ضرورت "کے طور پر تھا اور جو شخص پولٹیکل ضرورتوں کا اندازداں ہے۔ اس اعتراض کو مشکل سے تسلیم کرے گا ——

(المامون۔ ج ۱۔ ص ۵۲)

طاہر اور امام رضا کو زہر دیا گیا۔ شبلی کے نزدیک امام رضا کو زہر دینے کا واقعہ غلط ہے لیکن طاہر کو زہر دیا گیا۔ اور خود مامون نے دلوایا لیکن مامون کی جگہ کوئی دوسرا بادشاہ ہوتا تو کیا کرتا۔ (المامون۔ ج ۱۔ ص ۹۵)

شبلی کہتے ہیں : المامون نے جو کچھ کیا سیاستِ ملکی کا عین اقتضا یہی تھا۔

ظاہر ہے کہ "افسانوی واقعات"، "سیاسی ملکی" اور "پولیٹیکل ضرورت" یہ سب عذرات وہ ہیں، جو یورپ سے اڑائے ہوئے ہیں — یہ وہی "طرزِ استدلال کی ملمع سازی" ہے جس کا شبلی نے اکثر مضحکہ اڑایا ہے۔ ان سب تاویلات کی بجائے شاید اتنا ہی کہہ دینا مناسب ہوتا کہ المامون بھی ایک انسان تھا اس کے سینے میں بھی انسانی جذبات موجزن تھے۔ غصہ، انتقام ترفع کی خواہش، رقابت کے احساسات اسیں بھی تھے۔ وہ فرشتہ نہ تھا انسان تھا۔ اس لئے جو کچھ ہوا ناروا ہوا، برا ہوا مگر تھا یہ قدرتی! مامون فرشتہ ہوتا تو اس سے یہ خطائیں سرزد نہ ہوتیں۔ مامون کا یہ مقولہ کہنے کو درست ہے کہ دلیل سے غالب ہونا زور سے غالب ہونے کی نسبت زیادہ پسندیدہ ہے" (المامون۔ ج۔ ۲۔ ص ۱۳۲) لیکن اس پر صحیح رائے تو امام احمد بن حنبلؒ ہی دے سکتے ہیں جنہوں نے مسئلہ خلق قرآن کے سلسلے میں مامون کے ہاتھوں بہت اذیتیں جھیلیں۔ اور سچ یہ ہے کہ المامون بھی عام انسانوں کی طرح ضرورت کے وقت دلیل سے زیادہ اپنی تلوار پر ہی اعتماد کرتا تھا۔

المامون میں مامون کے جلسہ ہائے عیش و نشاط کا حال پڑھ کر ہمیں حیرت ہوتی ہے کہ زہد و رندی کے اس ناگوار امتزاج کے باوجود شبلی کا قلم المامون کی تعریف میں کس طرح رواں ہو سکا۔ اس کا جواب شبلی کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تعجب کی کیا بات ہے آزادی حوصلہ مندی، لطافتِ طبع اور جوشِ شباب ہمیشہ

زہد کی حکومت سے باغی چلے آتے ہیں۔ مامون کی تخصیص نہیں اس وقت ساری اسلامی سوسائٹیاں اسی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھیں۔" (المامون۔ ج ۲۔ ص ۱۵۵)
—— یہاں پھر شبلی نے اپنے 'ہیرو' کے جوشِ محبت میں آکر اس زمانے کی ساری سوسائٹی کو اس عیب میں مبتلا دکھایا ہے۔ حالانکہ یہ عیب امراء و سلاطین کا تھا صلحا و صوفیا اور عام مسلم سوسائٹی کا نہ تھا —— یہ دراصل طرزِ بیان کی بے اعتدالی ہے یا ہیرو سے محبت کا غیر معتدل مظاہرہ۔

قصۂ مختصر یہ ہے کہ شبلی تصویر کے دونوں رخ ہمارے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے۔ مگر نہیں کر سکے۔ ان کی مشکلات اس معاملہ میں حالی سے زیادہ ہیں حالی نے عام انسانوں کے حالات لکھے ہیں مگر شبلی نے غیر معمولی اور بہت بڑے انسانوں کو پیش کیا ہے —— شبلی بہت بڑے انسانوں کی کمزوریاں کیسے دکھاتے ؟ اس مقابلہ میں ہمیں حالی کی جیت دکھائی دیتی ہے۔ حالی کو اعتراف ہے کہ کریٹیکل بیاگرافی کیلئے وقت سازگار نہیں اور شاید اسی وجہ سے ان کی سوانحعمریوں میں تنقید، عقیدت کے نیچے دب گئی ہے۔ اس کے برعکس شبلی کو دعویٰ ہے کہ انہوں نے کریٹیکل بیاگرافیاں لکھی ہیں —— مگر "ناموروں" کی ناموری کا طلسم اس درجہ ان پر غالب ہے کہ انہیں اپنے "ناموروں کی کمزوریاں بیان کرتے ہوئے ذرا حجاب سا محسوس ہوتا ہے۔ کیونکہ (ان کے نزدیک ناموروں کے عیب بھی کسی عظیم مصلحت کے تابع ہوتے ہیں۔ اور اس طرح ان کا عیب، عیب نہیں رہتا۔ شبلی نظریہ کی حد تک بالکل درست چلتے ہیں مگر عمل میں ان کا نظریہ زیادہ دیر تک ان کا ساتھ نہیں دیتا۔

المامون تاریخ کی ایک اچھی کتاب ہے ـــــــ مامون کے زمانے کی معاشرت اور دارالسلام بغداد کی تہذیب عصری کا اس سے بہتر موقع شاید کسی اور کتاب میں موجود نہ ہوگا ـــــــ شاید مشہور عربی کتاب عصرالمامونی سے بھی بہتر ـــــ! المامون میں اشخاص کی جذباتی اور نفسیاتی کیفیتوں کی تصویریں بھی عمدہ ہیں۔ انہی کی وجہ سے المامون ایک معقول سوانحعمری بن گئی۔

الفاروق

الفاروق ۱۸۹۹ء میں علی گڑھ کالج سے فراغت حاصل کر لینے کے بعد زمانۂ آزادگی اور علالت میں لکھی گئی۔ اس کیلئے مصنف نے نہ صرف ہندوستان کے سارے ذخیرۂ معلومات کو استعمال کیا، بلکہ روم، شام و مصر کے کتب خانوں کی بھی سیر کی۔ جس قدر اس کتاب کی مشکلات زیادہ تھیں۔ اسی قدر اس میں غیر متوقع کامیابی بھی حاصل ہوئی۔ جس کا شبلی کو خود بھی احساس تھا۔ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"میں اپنی تصنیفات میں الفاروق کو سب سے زیادہ پسند کرتا ہوں۔"

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی بلند شخصیت، پاکیزہ سیرت، اور ان کا اعلیٰ طرزِ حکومت اس بات کا متقاضی تھا، کہ ان کا سوانح نگار بھی ایسا ہو جو ان تین منزلوں کے عبور کے مراسم سے بخوبی واقف ہو حضرت شاہ ولی اللہؒ صاحب نے جب یہ فرمایا تھا: "کہ سینۂ فاروق را بمنزلہ خانہ تصور کن کہ درہائے مختلف دارد۔ در ہر درے صاحب کمال نشستہ" تو ان کی چشم تصور

میں اس بلند پایہ بزرگ کی ایسی تصویر تھی جس کا جاہ و جلال قیصر و کسریٰ کے دلوں میں کپکپی ڈالتا تھا۔ جس کی ہیبت اور سخت گیری سے خالدؓ اور عبیدہ مدینہ سے سینکڑوں میل دور میدانِ جنگ میں لرزہ براندام تھے۔ جس کے عدل و انصاف کی ترازو میں شاہی و گدائی یکساں طور پر تلتی تھی جس کے مسکنت اور انکسار نے بیت المقدس کے عیسائیوں کو محوِ حیرت کر دیا تھا جس کی درویشی کو قبائے شاہنشاہی میں پیوند لگانے کا فخر حاصل تھا جس کے انتظام اور سیاسی نکتہ رسی نے دنیا کے تمدن اور آئینِ سلطنت کو گردِ کارواں بنا دیا تھا۔ غرض جس کی ہستی میں قرونِ اولیٰ کا اسلام زندہ صورت میں جلوہ گر تھا۔ یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ کی لائف پر شبلی کا قلم ڈرتے ڈرتے اٹھا اور ان سے یہ الفاظ کہلوائے: کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی لائف لکھنا ایسا ہے جیسا کہ بقول عرفی؛ ہشیار کہ رہ بر دم تیغ است قلم را۔ شبلی اس راستے کی مشکلات سے واقف تھے۔

کتاب کے دو حصے ہیں۔ حصہ اول میں ان کی زندگی کے واقعات ہیں۔ حصہ دوم میں ان کے عہدِ خلافت کی انتظامی، تمدنی اور معاشرتی خصوصیات ہیں۔

ہم اس سے پہلے شبلی کے اصولِ تصنیف پر بہت کچھ لکھ آئے ہیں۔ یہاں اس کے باوجود اس کے اعادہ کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ کہ شبلی نے اس لائف میں بھی درایت کے اصول کو نہایت قوت و احتیاط کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ اور اسی اصول کی وضاحت کے لئے اصول شاندار علمی دیباچہ لکھ کر گزشتہ اسلامی تاریخ کی بعض خامیوں سے بحث کی ہے۔ اور یہ بتایا ہے کہ آج ہم ان نقائص

کو کیسے رفع کر سکتے ہیں۔

ان اہم اور ضروری اصولوں کو حضرت عمرؓ کی لائف کے سلسلے میں کس طرح آزمایا گیا۔ اس کا مختصر سا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ سب سے اہم بنیاد "اصول عقلی" ہے جن کی روشنی میں واقعات کے جھوٹ سچ کو پرکھنا چاہیئے۔

۱۔ حضرت عمرؓ کے مزاج میں قدرے سختی تھی۔ ان کے سخت احکام قدما کی کتابوں میں کم اور متاخرین کی کتابوں میں زیادہ ہیں۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر تعصب آتا گیا، اسی قدر روائتیں خود بخود تعصب کے سانچے میں ڈھلتی گئیں۔[1] مثلاً غیر مسلم رعایا (ذمی) کے متعلق جو احکام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صادر فرمائے، ان پر یورپین مصنف بہت لے دے کرتے ہیں۔ اور جہاں تک ان کے اس پہلو کا تعلق ہے جو ہندوستان اور بعض دوسرے ممالک میں بعض مسلمان بادشاہوں کے ذاتی عدم تعاون کے وقت بصورتِ حکم عام نظر آتا ہے۔ اس کے بعض حصوں پر اعتراض کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان میں غیر مسلم اقوام کی تحقیر کا رنگ پایا جاتا ہے اور یہ کچھ قابلِ اعتراض بھی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ شبلی کے قائم کردہ اصول کے نقطۂ نظر سے یہ بات صاف طور پر نظر آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے احکام محض انتظامی تھے اور اس میں تحقیر وغیرہ کا شائبہ تک نہ تھا۔ ان سیدھے سادے احکامات کو بعد کے مورخین نے تعصب کے رنگ میں رنگ دیا اور نہایت معقول احکامات پر ایسے اضافے کئے اور ان کی بعض شرائط

---

[1] الفاروق، ج ۱، ص ۱۵

کو یوں چھوڑ دیا کہ ان پر سختی کا شبہ ہونے لگا۔ شبلی بے باکانہ اس راز کی پردہ داری کرتے ہیں کہ یہ احکام جن پابندیوں کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جاری کیے تھے وہ بالکل مناسب تھے لیکن زمانہ مابعد کے مورخوں نے ان شرائط کا ذکر اڑا دیا اور اس وجہ سے تمام دنیا میں ایک عالمگیر غلطی پھیل گئی۔[1]

۲۔ روایت پر تنقید کر کے اکثر مشکوک اور مشتبہ باتوں سے شک و شبہ کا پردہ اٹھا دیا اور روایات اپنے اصل رنگ میں ظاہر ہو گئیں۔ آنحضرتؐ کی وفات کے عین بعد صحابہ کا نئے انتخاب کے لیے جمع ہونا بعض لوگوں کے نزدیک قابلِ اعتراض فعل تھا اور اس واقعہ کے متعلق بے شمار غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ شبلی نے اصولِ خلافت اور مسئلہ انتخاب کی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ اس وقت خلیفہ کا انتخاب بے حد ضروری تھا ورنہ جامعہ اسلامی اور خلافتِ اسلامیہ کو بڑا نقصان پہونچتا: اصولِ تمدن کی رو سے خلافت کا فیصلہ کرنا ضروری تھا۔[2] کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جانتے تھے کہ اگر نسلی فخر و مباہات کی حس بیدار ہو گئی تو سوئے ہوئے فتنے جاگ اٹھیں گے اور ان کا دبانا مشکل ہو جائے گا۔ شبلی نے اس واقعہ کے متعلق چار مؤرخانہ سوال کیے ہیں۔ جن سے مقصود یہ ہے کہ اس وقت کی مقتضیات پر جیسا کہ ایک مورخ کا فرض ہے، بحث کی جائے۔ وہ سوال یہ ہیں:-

۱۔ کیا یہ قصہ حضرت عمرؓ نے چھیڑا؟

---

[1] الفاروق۔ ج ۲۔ ص ۱۷۱ [2] الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۷۰۔

۲:۔ کیا یہ لوگ خود اپنی خواہش سے وہاں گئے ؟
۳:۔ کیا بنو ہاشم اس فکر سے آزاد تھے ؟
۴:۔ جو کچھ ہوا بجا ہوا یا بے جا ؟

شبلی کہتے ہیں جو کچھ ہوا قابلِ تعجب ضرور ہے لیکن "اصول تمدن" کی مصلحتیں یہی چاہتی تھیں کیونکہ مسلمانوں کی نوقائم شدہ سوسائٹی کے شیرازہ کو منتشر ہونے سے بچانا وقت کا سب سے بڑا فرض تھا۔

حضرت عمرؓ کی زندگی میں واقعۂ قرطاس (یعنی آنحضرتؐ کا وصیت کی غرض سے کاغذ مانگنا اور نہ دیا جانا) بہت کچھ محلِ بحث و نظر ہے۔ شبلی نے اس سلسلے میں روایات کی چھان بین اور تنقید اصولِ روایت سے کی ہے، اور بالآخر یہ فیصلہ صادر فرمایا ہے کہ بخاری اور مسلم کے کسی راوی کے متعلق یہ شبہ کرنا کہ وہ واقعہ کی پوری ہیئت محفوظ رکھ سکا اس سے کہیں زیادہ آسان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ہذیان اور حضرت رضؓ کی نسبت گستاخی کا الزام لگایا جاتا۔[۲]"

قدیم تواریخ کی تنقید اور ان کے اصول کے مطالعہ کے متعلق (جہاں تک ان کا تعلق سیرۃ فاروقؓ سے ہے) شبلی نے ایک دو اور اصول بھی قائم کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ مختلف واقعات کی صحت و اعتبار کے مدارج بھی اصولِ عقلی کی بنا پر مختلف ہوں گے۔ مثلاً یہ کہ لڑائی کے واقعات جو تقریباً ایک سو سال بعد ضبط

---

[۱] الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۷۰ [۲] الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۶۴

تحریر میں آئے ۔ ان کی تفصیلات کو یقینی نہیں سمجھا جا سکتا ۔ کیونکہ اس میں سہو اور مبالغہ کا پورا امکان موجود ہے ۔ لیکن حضرت عمرؓ کے قواعد و قوانین اور دیگر انتظامات جو عرصہ تک ایک محسوس صورت میں قائم اور جاری رہے ۔ خود اپنی سندِ اعتبار رکھتے اور ہر طرح یقین کے لائق ہیں ۔

یا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وہ تقریریں جو بہت مقبولِ عام ہوئیں ضرور صحیح ہوں گی ، کیونکہ ایک خوش بیان مقرر کی تقریریں اور ان تقریروں کے مؤثر الفاظ ذہنِ انسانی میں محفوظ رہنا قرینِ عقل ہے ۔

اسی طرح وہ جزئیات جو زمانے کے مذاق کے خلاف ہونے کے باوجود تاریخوں میں آگئی ہیں ، ان کے متعلق یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اصل واقعہ اس سے زیادہ ہوگا ۔ مثلاً انتظامات اور تہذیب و تمدن کی باتیں عام طور پر ہماری تاریخ میں نہیں ہوتیں لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد کا جو انتظامی بندوبست ضبطِ تحریر میں آیا اس سے قدرتی طور پر نتیجہ یہ نکالا جا سکتا ہے کہ اصل انتظامات اس سے کہیں زیادہ ہوں گے کہ مورخوں نے باوجود دستور اور عادت کے خلاف ہونے کے ان کا لکھنا ضروری خیال کیا ۔

گزشتہ مباحث سے یہ بتانا مقصود تھا کہ شبلی قدیم تاریخ کو مذاقِ حال کے مطابق بنانے کے لئے تنقید اور اصولِ عقل کے استعمال کو ضروری خیال کرتے تھے ، اور انہوں نے اپنے جدید طریقِ مطالعہ سے حضرت عمرؓ کے عہد کی نہایت دلچسپ تاریخ ہمارے سامنے پیش کر دی ہے ۔ جس میں آپ کی خلافت کے دہ سالہ دور کی ساری معاشرت ، سارے انتظامات ملکی ، ساری علمی مذہبی

اور ادبی زندگی مفصل طور پر ہمارے سامنے آگئی ہے۔ اسی کتاب میں شبلی نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ صحیح تاریخ صرف جنگوں اور لڑائیوں کا نام نہیں بلکہ اصل تاریخ تہذیب انسانی کا دوسرا نام ہے۔ الفاروق میں تمدنی جزئیات کا جو مواج سمندر موجزن ہے اس سے مورخ کے عمیق مطالعہ، ناقدانہ استقصا، پرخلوص اور پرشوق محنت کا پورا پورا پتہ چلتا ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبلی دورِ جدید کے ذہنی و علمی مذاق و مقتضیات سے کس قدر گہری واقفیت رکھتے تھے اس سے یہ بھی نظر آتا ہے کہ ان کو قدیم چیزوں کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت کا کتنا احساس تھا۔

بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ الفاروق میں آج سے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال پہلے کے تمدن کی تصویر اس طرح کھینچی گئی ہے کہ اس کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گویا اس طویل عرصہ میں انسانی تہذیب نے ترقی کا کوئی مرحلہ طے نہیں کیا۔ ہمارے خیال میں بظاہر اعتراض معقول ہے لیکن درحقیقت اس کے متعلق ایک غلط فہمی ہے جس کا رفع کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس زمانے کے انتظامات اور حکومت کے مختلف اداروں پر آجکل کی اصطلاحیں جب چسپاں کی جاتی ہیں تو بظاہر مندرجہ بالا گمان پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً قانون مال گزاری، جمہوریت وغیرہ وغیرہ .... شبلی نے نظم و نسق کا جو مفصل حال لکھا ہے اسمیں بیسیوں ایسی اصطلاحیں موجود ہیں جو اس زمانے میں اپنی موجودہ شکل اور مفہوم

لہ سیرۃ المصنفین

یں موجود نہ تھیں، کیونکہ اس وقت نظم وانتظام میں انتہائی سادگی، اور بدویت تھی۔" لیکن سوال یہ ہے کہ ان اداروں اور محکموں اور انتظامی کاموں کے لیے شبلی الفاظ کہاں سے لاتے؟ فان کریمر وغیرہ نے جو کتابیں اسی موضوع پر لکھی ہیں، ان میں بلا تکلف جدید زمانے کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ جہاں تک ہمارا خیال ہے شبلی نے ان جزئیات میں کوئی بات خلافِ واقعہ و سند نہیں لکھی اور مورخ پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہوسکتا ہے کہ وہ صداقت کے دامن کو ہاتھ سے نہ چھوڑے۔

لیکن اسمیں شبہ نہیں کہ شبلی اپنی کتاب میں مبالغہ آمیز طریق پر جدید اور نیا ماحول پیدا کرنے کے لیے" بیتاب اور مضطرب تھے۔ انہوں نے جابجا جدید اصطلاحات جدید نام اور جدید القاب استعمال کرتے ہوئے قارئین پر یہ اثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ انہیں مذاقِ حال کی تشفی منظور رہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ شبلی نے فلسفۂ تاریخ اور سلسلۂ اسباب کو الفاروق میں کہاں تک چھیڑا ہے۔ دیباچہ میں لکھتے ہیں: میں نے اس کتاب میں اسباب وعلل کے دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یوروپ کی بے اعتدالی سے احتراز کیا ہے۔[۱]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فتوحات کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں: کہ فتوحات کی تفصیل سے مسلمانوں کے جوشِ ہمت وغیرہ کا قوی اثر پیدا ہوا ہوگا لیکن اسلاف

---

[۱] الفاروق۔ ج۲۔ ص ۲۲

کی داستان سننے میں تم نے اس کی پروا نہ کی ہوگی کہ واقعات فلسفۂ تاریخ کی نگاہوں سے دیکھا جائے[1]۔

شبلی سب سے پہلے اس مسئلہ پر تاریخ کی ".... روشنی میں بحث کرتے ہیں کہ وہ کیا اسباب تھے جن کی بدولت چند صحرانشینوں نے روم و فارس کی عظیم الشان سلطنتوں کو تہ و بالا کر دیا؟ مغربی مصنفین کے نزدیک اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ سلطنتیں اوجِ اقبال سے گر چکی تھیں اور بوجہ اندرونی کمزوریوں کے مسلمانوں کا مقابلہ نہ کر سکیں لیکن شبلی کے نزدیک اگرچہ یہ جواب واقعیت سے خالی نہیں لیکن اس میں واقعیت سے کہیں زیادہ طرزِ استدلال کی ملمع سازی ہے جو یورپ کا خاص انداز ہے[2]۔"

شبلی کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ روم و فارس گو کہ پرانی بلندی سے گر چکے تھے، لیکن فنونِ جنگ سے زیادہ واقف اور منظم تھے مسلمانوں کے پاس ان کے مقابلہ میں کچھ تھا تو وہ جوشِ ایمان تھا، جس نے ان میں ایک برقی قوت پیدا کر دی تھی۔ موت سے بے خوفی تھی، جس نے انہیں تیروں، نیزوں اور ہاتھیوں اور منجنیقوں کے سامنے سینہ سپر ہونے کی ہمت دلا دی تھی۔ دنیا کی بے حقیقتی تھی، جو انہیں دنیا کی لذتوں سے بے نیاز اور سیر چشم بنا چکی تھی، اخوت، دیانت، راست بازی اور حسنِ معاملت تھی جس نے انہیں آپس میں ایک سیسہ کی دیوار کی طرح منظم اور غیروں پر کوہِ گراں سے زیادہ بھاری بنا دیا تھا۔ وہ جس سے بزم میں ملتے تھے،

---

[1] الفاروق۔ ج ۲۔ ص ۲۲ [2] الفاروق۔ ج ۲۔ ص ۲۔

اس کو اخلاق سے مفتوح کر لیتے تھے۔ اور جس سے رزم میں مقابلہ ہوتا تھا، اس کو بخوف تلواروں سے مسخر کر لیتے تھے۔ شبلی نے جو اسباب بیان کئے ان کی صداقت کے خود مغربی مصنفین گواہ ہیں۔

شبلی کا ایک خاص طریقہ یہ ہے کہ مقابلہ و موازنہ کرنے میں بہت دلچسپی محسوس کرتے ہیں۔ اس موقعہ پر بھی وہ فتوحات کے اسباب کی وضاحت کے بعد فاروقی فتوحات کا سکندر اور چنگیز کی فتوحات سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ جہاں چنگیزی فتوحات میں ظلم و جبر کی ہزاروں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں وہاں حضرت عمرؓ کے فتوحات میں "قانون انصاف سے سر مو تجاوز نظیر نہ آئے گا"[1]

جس احتیاط، جس قید،[2] جس پابندی اور جس درگزر کے ساتھ حضرت عمرؓ نے ممالک فتح کئے، وہ ان فاتحین میں مفقود ہے۔ پھر یہ بھی دیکھنا ہے کہ یہ فاتح خود جنگوں میں شریک رہے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ سینکڑوں میل دور بیٹھے ان معرکوں کی عنانِ انتظام اپنے ہاتھ میں رکھتے تھے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ فتوحات سیلاب کی طرح عارضی ہوتی تھیں، اور فتوحاتِ فاروقی دیرپا اور مستقل

شبلی نے حضرت عمرؓ کے نظام کا رومن امپائر کے فوجی نظام سے اور حضرت عمرؓ کے قوانین کا "رومن امپائر کے دوازدہ گانہ قوانین" سے مقابلہ کیا ہے اور اس میدان میں اپنے محبوب مصنف گبن سے چندے برسرِ مقابلہ رہے۔

---

[1] الفاروق۔ ج ۲ ص ۸۔ [2] الفاروق۔ ج ۱ ص ۱۰۔

اگرچہ شبلی "مدلل مداحی" کے الزام سے یکسر پاک نہیں لیکن مورخانہ غیر جانبداری احساس ہمیشہ ان کے دل میں موجود رہا۔ حضرت عمرؓ خلیفہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کون ان کی عقیدت کا مستحق ہوگا ان کے مزاج کی سختی اور تندی کا ذکر جہاں کہیں ضروری ہوا کیا گیا ہے۔ بنو ہاشم سے برہم ہو کر ـــ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ یہ کہہ دیا تھا کہ "میں فاطمہؓ کے گھر کو آگ لگا دوں گا"۔ بنت رسولؐ کے متعلق حضرت عمرؓ کا یہ رویہ یقیناً اعتراض کے قابل ہے شبلی کہتے ہیں "اس واقعہ سے انکار کرنے کی وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ حضرت عمرؓ کی تیزی اور تندی سے یہ حرکت کچھ بعید نہیں۔

الفاروق میں اگر کوئی نقص ہے تو یہ ہے کہ اس میں مصنف گاہے عاشق کے لباس میں سامنے آتا ہے۔ دوسرا عیب یہ ہے کہ اس کا مقصد مغرب کے رجحان کا غیر معتدل احترام ہے۔ مثلاً واقعہ بدر کو مدافعانہ ثابت کیا ہے تاکہ "جارحانہ جہاد" کے اعتراض سے بچ سکیں۔

تیسرا اعتراض ایسا ہے جس کی صحت و عدم صحت کو پرکھنے کی اہلیت سے راقم الحروف عاری ہے لیکن اکابر علمائے حدیث کی رائے کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض جگہ حدیث پر معقولیت کو ترجیح دی گئی ہے۔

مجموعی لحاظ سے سیرۃ النبیؐ کے بعد الفاروق شبلی کی بہترین تصنیف ہے اور سوانحی لحاظ سے بھی بڑی مکمل اور مفصل ہے۔ اصول صداقت کے معاملے میں شبلی نے جتنی احتیاط اس کتاب میں روا رکھی ہے، شاید کسی اور کتاب میں ملحوظ نہیں۔ حضرت عمرؓ کی پوری شخصیت اپنی گوناگوں خوبیوں کے ساتھ سامنے آئی

ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ الفاروق میں المامون کے مقابلہ میں شبلی کا فنی شعور اور سوانح نگارانہ احساس کچھ زیادہ ہے۔ المامون میں وہ اپنے ہیرو کی کمزوریوں کو تاویل کے ذریعہ خوبیوں میں منتقل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر الفاروق میں کئی موقعوں پر بڑی بے تکلفی سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تیزی اور تندی سے یہ حرکت کچھ بعید نہیں: کہ انہوں نے یہ کہہ دیا ہو کہ میں فاطمہؓ کے گھر کو آگ لگا دوں گا۔ شبلی چاہتے تو طرزِ استدلال کی ملمع سازی" سے الزام کا رخ بدل دیتے مگر انہیں سچائی اور حقیقت کا پاس تھا اس لئے انہوں نے ایسا نہیں کیا۔
الفاروق میں شبلی ایک اچھے سوانح نگار بھی ثابت ہوتے ہیں اور ایک مورخ بھی۔

شبلی بہ حیثیت مورخ

صفحاتِ بالا میں ہم نے شبلی کو ایک موقعہ پر سوانح نگار سے زیادہ مورخ قرار دیا تھا نہ۔ اس کی بنا یہ نہیں کہ انہوں نے کسی دور کی کوئی مسلسل تاریخ لکھی ہے: بلکہ اس لئے کہ ان کا طریقِ کار مورخانہ ہے۔ انہوں نے اصل ایسے افراد کی تاریخیں لکھی ہیں جن کے حالات ایک خاص دور کی تاریخ کے اہم مقام سمجھے جاسکتے ہیں۔ یہ تصانیف کہنے کو سوانح عمریاں ہیں مگر ان میں سوانح عمری سے کہیں زیادہ تاریخ ہی ان کے پیشِ نظر رہتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا نصب العین مورخانہ ہے۔ انہیں ان نتائج سے زیادہ سروکار رہتا ہے جو کسی خاص شخص کے زمانہ میں ظہور میں آئے۔ اس خاص شخص کی ذات اور اس کی بوالعجبیاں کچھ زیادہ

ان کے مدِ نظر نہیں رہتیں۔ ان وجوہ سے ان کا طریق کار ان کی سوانحعمریوں میں بھی مورخانہ ہے۔ ان سوانحعمریوں کے علاوہ ان کا تاریخی سرمایہ ان کے مقالات میں ہے جس میں کسی "امر واقعہ" کو زیر بحث لاکر اس کی تحقیق کی ہے شبلی ایک مسلسل تاریخ نگار نہ تھے۔ ان کی نظر تاریخ کی چند نمایاں ٹکڑوں اور حصوں پر پڑتی ہے — یعنی ساری تصویر کی بجائے چند نقطے — تاریخ کے صرف ان ہی چند لفظوں کو ابھار دینا ان کا واحد نصب العین تھا۔

ان مقالات میں اورنگ زیبؒ عالمگیر پر ایک نظر، جہانگیرؒ، الجزیہ، کتب خانہ اسکندریہ اعلیٰ معیار کے تاریخی مقالے ہیں۔ مگر یہ یاد رہے کہ شبلی کی مورخانہ ان چند مقالات کے سبب نہیں بلکہ اس سبب سے ہے کہ انہوں نے تاریخ اسلامی کے مطالعہ کے اصول مرتب کئے۔ اور ان کو ایک نئے فلسفہ تاریخ کی حیثیت سے دنیا کے سامنے رکھا اس کی تفصیل کیلئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم شبلی کے فلسفہ تاریخ پر مفصل نظر ڈالیں تاکہ ان کے نظریہ تاریخ کا صحیح صحیح اندازہ ہو جائے۔

شبلی کا نظریہ تاریخ

تاریخ میں شبلی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے تاریخ انسانی (خصوصاً تاریخ اسلامی) پر فلسفیانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ صرف مورخ ہی نہ تھے بلکہ ایک خاص فلسفہ تاریخ کے واضع اور نقاد بھی تھے۔ انہوں نے مغرب اور مشرق کے تاریخی سرمایہ پر جو تنقید کی ہے، وہ بلا شائبہ مبالغہ اصولِ تاریخ کیلئے

ایک فاضلانہ اور عالمانہ دستورِ سیاسی کا حکم رکھتی ہے۔ اس سلسلے میں شبلی نے یورپ کے مورخ فلسفیوں کے افکار سے بھی فائدہ اٹھایا ہے اور مسلمان علمائے تاریخ کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ پھر ان سب معلومات کی بنا پر مسلمانانِ ہند کی جدید قومی زندگی کے مصالح کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایک نئے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد ڈالی ہے۔

شبلی کے نزدیک فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان نے عالمِ فطرت پر جو اثر ڈالا ہے ان دونوں کے مجموعے کا نام تاریخ ہے۔ تاریخ کا نصب العین "ان واقعات اور حالات کا پتہ چلانا ہے جن سے یہ دریافت ہو کہ موجودہ زمانہ گذشتہ زمانہ سے کیونکر بطور نتیجہ پیدا ہوا۔ (الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۱۸) شبلی کے نزدیک تاریخ کی تدوین اجتماعِ انسانی کا بنیادی جذبہ ہے۔ کیونکہ سرمایۂ تاریخی قوموں کی بقا اور زندگی میں ممد ہوتا ہے تاریخ ہی قومی جوش کو زندہ رکھ سکتی ہے۔ اگر یہ نہیں تو قوم قوم نہیں"

(المامون۔ ج ۱۔ ص ۴۱۔)

سرسید احمد خاں نے المامون کا مقدمہ لکھتے ہوئے اس بات کو ضروری دیا تھا کہ تاریخ میں صرف واقعات کا ہی ذکر نہ ہو بلکہ واقعات کے اسباب پر بھی بحث ہو۔ اس میں سوشل اور کلچرل تفصیلات بھی ہوں اور سیاسی تاریخ کے ساتھ علمی اور ذہنی ترقیوں کا حال بھی درج ہو۔ شبلی کی تاریخ نگاری کے اصول بھی یہی ہیں۔ اگرچہ شبلی کا فلسفۂ تاریخ سید کے مقابلہ میں زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تاریخ واقعات کے علاوہ انسانی تہذیب

تمدن کی سرگزشت بھی ہو" (الفاروق ۔ ج ۱ ص ۱۱) شبلی تاریخ کے اس تہذیبی پہلو کو اس درجہ اہمیت دیتے ہیں کہ کسی غیر قوم کا غیر ملک پر قبضہ کرنا بھی ان کے نزدیک کوئی جرم نہیں بشرطیکہ اس قبضہ کے ذریعے انسانی تہذیب و تمدن پر اچھا اثر پڑا ہو۔ ورنہ "دنیا کے سب سے بڑے فاتح سب سے بڑے مجرم قرار پائیں گے" (مقالات ۔ ص ۵۹) شبلی کا خیال یہ ہے کہ فتوحات نویسی کے غلط رواج سے انسانی تہذیب و معاشرت کے بڑے قابلِ قدر آثار دنیا سے معدوم ہو گئے ہیں۔ (رسائل ۔ ص ۱) اس لئے ایک ذمہ دار مورخ کا اولین فریضہ یہ ہے کہ واقعات کے ساتھ تہذیبِ انسانی کی سرگزشت کو ضرور قلمبند کرے کیونکہ تاریخ منقطع واقعات کا نام نہیں بلکہ یہ ایک مسلسل کہانی ہے۔ ارتقائے تہذیب کی اس معنی میں تاریخ فلسفۂ اجتماعی کی ایک شاخ ہے۔

شبلی نے واقعات کے سلسلے میں اسباب واقعات پر بڑا زور دیا ہے ان کی کتابوں میں ہر جگہ معلول (واقعہ) کے لئے علت (سبب) کی تفصیل بھی درج ہوتی ہے۔ مثلاً اس کا سبب کہ کیونکہ چند صحرا نشینوں نے دنیا کی پرانی اور طاقتور سلطنتوں کو پارہ پارہ کر ڈالا؟ یا مثلاً اس کا جواب کیسے ممکن ہوا کہ خانوادۂ نبوت کے مقابلہ میں غیر بنو ہاشم خلافت پر قابض ہو گئے؟ وغیرہ وغیرہ ـــــ ان واقعات کے یقیناً کچھ اسباب تھے جن کا سراغ لگائے بغیر کوئی مورخ کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہونچ سکتا۔

شبلی تہذیب و تمدن کے ارتقا کو تاریخ کا ایک اساسی اصول تصور کرتے تھے مگر ارتقا سے ان کی مراد یہ نہیں کہ تاریخ کا ہر قدم حال سے مستقبل کی طرف

بڑھتا ہے لازماً صحیح قدم ہے یا یہ کہ تہذیب انسانی جتنی آگے بڑھتی جائے گی، صالح سے صالح تر ہوتی جائیگی۔ شبلی کا ارتقائی تصور صرف تنسل کے اصول تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نظریۂ تاریخ کا سنگِ بنیاد یہ ہے کہ ایک صالح معاشرہ کیلیے چند قدرتی قوانین ہیں۔ انسان جس زمانہ اور جس دور میں ان پر عمل کریں گے۔ اسمیں ان کی تہذیب صالح ہوگی۔ اس لیے صالحیت حال و مستقبل کی طرح ماضی میں بھی ممکن ہے۔ ان کی رائے میں اسلامی تہذیب کا عہدِ ماضی انسانی تمدن کا بہترین دور تھا اور اگر آئندہ بھی انسانی تہذیب ترقی کی منزلوں تک پہنچنا چاہے گی تو تبھی پہونچ سکے گی جب وہ لوٹ کر ماضی کی طرف جائے گی۔
یہی وہ مقام ہے، جہاں شبلی کا تصورِ تاریخ سرسید کے نظریہ سے مختلف ہوجاتا ہے، کیونکہ سرسید اپنے اس خیال میں بہت راسخ معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ برسرِ ترقی ہے اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ زمانہ برسرِ تنزل ہے۔ شبلی اس معاملہ میں علامہ ابن خلدون کے اس خیال سے بھی پورے پورے متفق نہیں، کہ ترقی اور صلاحیت قوموں کی بدویت اور عصبیت کے ادوار سے وابستہ ہوتی ہے اور تہذیب و لطافت کے آتے ہی تنزل شروع ہوجاتا ہے ـــــ شبلی کے نزدیک ترقی اور صالحیت جذباتِ صالحہ پر منحصر ہے۔ یہ جذبات صالحہ جب بھی پیدا ہوجائیں اور جب تک زندہ رہیں ترقی اور صالحیت باقی رہتی ہے قوموں کے مرجانے کے بعد ترقی اور صالحیت پھر بھی زندہ ہوسکتی ہے اور مری ہوئی قوم افکار تازہ کی بدولت پھر بھی زندہ ہوسکتی ہے۔ بشرطیکہ مستقبل کی تعمیر کیلیے ماضی کے تجربات سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جائے۔

شبلی کے تاریخی نظریات و تصورات میں اس خیال کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ طبعی اور جغرافیائی اثرات انسانی تاریخ کے مدوجزر میں بڑا حصہ لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی اکثر کتابوں میں ماحول کے اثرات کو واقعات و احوال کے لئے نہایت موثر مانا گیا ہے۔ شبلی تصورِ تاریخ میں جن مغربی مصنفین سے متاثر ہوئے ہیں، ان میں کارلائل، گبن، ہگل اور رینکی کے نام خاص امتیاز رکھتے ہیں۔

شبلی کا کارلائل سے متاثر ہونا بالکل قدرتی تھا۔ اس نے اپنی کتاب (HERO AND HERO - WORSHIP) میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ بڑے اچھے پیرایہ میں کیا ہے۔ کارلائل کا اہم نظریۂ تاریخ یہ ہے کہ تاریخ غیر معمولی افراد اور نامور اشخاص کے لامتناہی سلسلے سے عبارت ہے۔ جن کا عمل تہذیب انسانی میں نئے نئے تغیرات و انقلابات پیدا کرتا رہتا ہے۔ گویا ساری انسانی تاریخ اسی محور کے گرد گھومتی رہتی ہے۔ کارلائل کے نزدیک نامورانِ عالی مقام مکتبِ فطرت سے فیض یاب ہو کر انسانی تاریخ میں ترقی کے نئے نئے باب کھولتے رہتے ہیں۔ کارلائل کی تحسین کا مستحق وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں ہیرو کی خصوصیات پائی جاتی ہوں اور ہیرو کا سب سے بڑا جوہر یہ ہوتا ہے کہ وہ قاہر اور جابر ہوتا ہے[1]۔ کارلائل پر جرمن افکار کا پرتو تو ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے اور شبلی کا کارلائل سے اثر پذیر ہونا بھی مسلمات میں سے ہے ــــ کم از کم سلسلۂ نامورانِ

---

[1] LITENATURE, BS:

اسلام تو کارلائل ہیروز" ہی کا عکس معلوم ہوتا ہے۔

شبلی کو گبن کی یہ ادا بہت بھائی ہے کہ اس نے اس زمانے کے مغربی مورخوں کی عام تنگ نظری کے علی الرغم مہذب اقوام کی فہرست کو وسعت دے کر مشرقی اقوام خصوصاً مسلمانوں کو بھی مہذب اقوام میں شمار کیا ہے۔ گبن کو ہیوم کے اس خیال سے بھی ضد ہے کہ صرف مہذب" اقوام ہی ہمارے مطالعہ کے لائق ہیں۔ گبن نے تاریخ کے اس تنگ نظرانہ تصور کی عملی تردید کرتے ہوئے اپنی مشہور کتاب ... ... رومن امپائر ...... کو ہیوم کی کوتاہ نظری کے نتائج بد سے محفوظ رکھنے[۱] شبلی نے گبن کے اس وسیع نظریہ تاریخ کو کئی موقعوں پر سراہا ہے اور اس کی اس بین الاقوامیت کو اسلامی وسعتِ نظر کے بہت قریب ثابت کیا ہے۔ گبن کی مذکورہ بالا کتاب کا ترجمہ انہیں سر سید کے کتب خانے سے مل گیا تھا جس سے انہوں نے پورا پورا استفادہ کیا تھا (۱۸۸۳ء میں)

کارلائل اور گبن کے بعد شبلی نے بکل کے فلسفۂ تاریخ سے استفادہ کیا ہے۔ بکل نے اپنی تاریخ تمدن انگلستان (۱۸۵۷ء) میں معاشرت پر طبعی حالات کا اثر بڑی تفصیل سے دکھایا ہے۔ اس کے علاوہ بکل سیاسی واقعات کے اسباب تک پہونچنے کا خاص اہتمام کرتا ہے۔ شبلی ان سب رجحانات میں بکل کا اثر قبول کرتے ہیں۔ دوسرے فلسفیوں میں کامت (COMTE) اور تائن (PEINE) سے استفادہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔ جنہوں نے اجتماعاتِ انسانی کے مجموعی اعمال وافعال

پر خاص زور دیا ہے اور تہذیب کے ارتقا سے خصوصی بحث کی ہے۔ شبلی پر ان حکمائے مغرب کا اثر واضح ہے۔

ہیگل کے خاموش اثرات بھی شبلی کی تحریروں میں ملتے ہیں مگر انہوں نے اسی اکتساب، فیض کا اعتراف کہیں نہیں کیا۔ حالانکہ ہیگل کا نظریہ ترقی شبلی کی پسندیدہ چیز تھی کیونکہ ہیگل نے مذہب کو ترقی کی اساس قرار دیا ہے[1] اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ دنیا کے مختلف مذاہب میں سے ہر ایک کسی نہ کسی عظیم قدر کی نمائندگی کرتا ہے۔ چنانچہ اسلام کو عدل و انصاف کا نمائندہ قرار دیا ہے پس اس معاملے میں شبلی کی خاموشی تعجب انگیز ہے۔ اب رہا ڈارون سو اس کا نظریہ انیسویں صدی کا شاید سب سے بڑا انقلاب انگیز نظریہ تھا جس سے متاثر نہ ہونا شبلی کیا کسی صاحبِ فکر کے لئے ممکن نہ تھا۔ شبلی کی تحریروں میں ارتقائے نوعی کی تائید بھی ملتی ہے، اور عام ارتقا کا عقیدہ تو ان کی تاریخ کی جان ہے۔
(یہ بحث پہلے بھی آچکی ہے) تاریخ سائنس ہے یا ادب اور آرٹ؟ شبلی نے اس بحث کو بھی چھیڑا ہے۔ ان کے نزدیک فلسفہ انشا پردازی اور تاریخ کی حدیں جدا جدا ہیں۔ ان میں وہی فرق ہے جو ایک خاکے نقشے اور تصویر میں ہوتا ہے۔" (الفاروق۔ ج ۱، ص ۲۰) شبلی کا خیال ہے کہ اگرچہ فلسفہ آمیز انشا پردازانہ تاریخ بہت مقبول ہوتی ہے مگر واقعات کا سادہ بیان صحیح تاریخ نگاری کیلئے

---

[1] INCYCLOPEADIA BRITTANICA 14TH EDITION ON HISTORY

مفید بلکہ ضروری ہے۔ یہ مورخ کا اصلی فرق ہے کہ سادہ واقعہ نگاری سے تجاوز نہ کرے۔ رینکی کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس نے تاریخ میں شاعری سے کام نہیں لیا؛ (الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۲۱) اور یہی نظریہ تاریخ کے متعلق شبلی کا ہے۔ گو وہ تاریخ میں اپنی حقیقت نگاری کے قائل ہیں کہ اس کو ادب سے زیادہ سائنس کی شاخ سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود اپنی تاریخ نگاری میں اس اعلیٰ معیار تک نہیں پہونچ سکے۔

شبلی کے تصور تاریخ کی بحث ان کی تنقید تاریخ کے اجمالی جائزے کے بغیر مکمل نہیں سمجھی جا سکتی۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے انہوں نے اسلامی تاریخ نگاری مغربی تاریخ نگاری دونوں کے بعد یہ تجزیہ کیا ہے اور ان غلطیوں کی نشاندہی کی کوشش کی ہے جو مورخوں کے ان دونوں طبقوں سے سرزد ہوئی ہیں۔

قدرتی طور پر شبلی نے اسلامی تاریخ پر زیادہ ہمدردانہ نظر ڈالی ہے۔ شبلی کی رائے یہ ہے کہ دنیا کے سب سے اچھے مورخ عرب مسلمان ہی تھے کیونکہ ان کے علوم کا مادہ اولی تاریخ ہی سے ابھرا ہے ——— (الفاروق۔ ج ۱۔ ص ۳)

اسلامی ادبیات میں تاریخی تصنیفات، باقی تمام تصنیفات کے مقابلہ میں زیادہ ہیں۔ اور مسلمان مصنفوں کا تاریخی شعور اس درجہ قوی ہے کہ آج بقول شبلی ہمارے لٹریچر کا ہر جملہ گویا قومی تاریخ کا ایک مختصر سا متن ہے۔

شبلی کی رائے میں اسلامی تاریخ کا روشن زمانہ پانچویں صدی تک قائم رہا۔ اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہوا۔ انہوں نے اور بحیثیت "تاریخ نگاری کی بجائے تلخیص کا ڈھنگ اختیار کیا۔ نتیجہ یہ کہ اس اختصار کے دوران

میں واقعات کی روح اور ان کے صحیح اسباب کو نظر انداز کر دیا۔

اسلامی تاریخ کے دو ارکان درایتؔ اور روایتؔ ہیں۔ ان میں سے روایت کا طریقہ اس لحاظ سے نہایت مفید تھا کہ اس کے ذریعے نقد و جرح میں بڑی آسانی ہوتی تھی۔ شروع شروع میں یہ طریقہ حدیث کی طرح تاریخ میں بھی مروج رہا۔ مگر پچھلے مورخوں نے سند بہ سند بیان کرنے کا طریقہ چھوڑ دیا۔ اس سے صحت واقعات کو بھی نقصان پہونچا اور عام سوانحی مواد بھی معلوم ہوتا گیا۔ متاخرین نے تلخیص نے کوشش میں تمدنی اور اجتماعی معاملات اور حالات کو نظر انداز کر دیا۔ اس کی وجہ سے رفتہ رفتہ اسلامی تاریخیں واقعات کی خالی فہرستیں بن کر رہ گئی ہیں۔

متاخرین کی تاریخوں کے ان نقائص سے شبلیؔ نے جا بجا بحث کی ہے۔ مگر ان کی رائے یہ ہے کہ اسلامی تاریخ اپنے روشن زمانے میں ان کمزوریوں سے پاک تھی۔ مسلمان مورخوں کا سب سے بڑا نصب العین یہ تھا کہ واقعات کو بے آمیز صداقت کے ساتھ پیش کیا جائے۔ اس کے علاوہ ان کی نظر واقعات کے سلسلے میں ان سے متعلق تمام گرد و پیش پر جمی رہتی تھی۔ وہ اس معاملے میں وسعتِ نظر کے قائل تھے۔ اس وجہ سے واقعات کے ضمن میں ہر قسم کی جزئیات کے پیش کر دینے کو ضروری خیال کرتے تھے۔ اس طریق کار کی مدد سے عام اجتماعی اور تہذیبی تفاصیل خود بخود ان کی تصانیف میں جمع ہو جاتی تھیں ——— تاریخ نگاری کا یہ ڈھنگ مسلمانوں نے سیرت نگاری سے حاصل کیا ہے جنہیں آنحضرت صلعم کی ذات ستودہ صفات سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی جزئی کو بھی محفوظ کر لیا گیا۔ اور اس طرح آپؐ کی ایک ایک ادا محفوظ رہ گئی۔" (سیرۃ النبیؐ ج۔ ۱۔ ص ۳) بہر حال سچائی اور جامعیت اسلامی

تاریخ کے دو بڑے اوصاف تھے، جن پر مسلمان مورخ فخر کر سکتے ہیں۔

شبلی نے لکھا ہے کہ حصولِ روایت کے معاملہ میں اس بات کو خاص اہمیت دی گئی کہ کوئی بات محسوسات حصولِ مسلمہ عقل اور مشاہدہ کے خلاف نہ ہو۔ نیز یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ بیان میں تاریخی تناقض، زبان و مکان کا تضاد اور اشخاص متعلقہ میں التباس نہ ہو اور واقعہ بذاتِ خود وزنی دقیق اور قرینِ قیاس ہو اور اندرونی جزئیات ایک دوسرے کے خلاف ہوں۔

یہ سب اہتمام اصلاً آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات کے سلسلے میں کئے گئے تھے۔ مگر فنِ تاریخ بھی اس فیض سے محروم نہیں رہا اور اس کا تاریخ نگاری پر اتنا اچھا اثر پڑا کہ بقول شبلی، یورپ باایں ہمہ کمال اس خاص امر میں مسلمان مورخوں سے بہت پیچھے ہے۔" (الفاروق۔ ج ۱، ص ۱۴) شبلی نے علامہ ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخ کا بھی تجزیہ کیا ہے مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا ان کے نظریۂ ترقی و زوال پر کوئی خاص تنقید نہیں کی۔ مقریزی کی تاریخ مصر بھی شبلی کے خیال میں اعلیٰ تاریخوں میں سے ہے ——— ان کے علاوہ متاخرین میں سے چند مورخ ایسے بھی ہیں جن کی تاریخیں ان کے نزدیک معیاری ہیں مگر رفتہ رفتہ عام تاریخ نگاری کا معیار پست ہوتا گیا۔

شبلی نے ان اسباب کا بھی تذکرہ کیا ہے جن کے سبب اسلامی تاریخ میں نقائص پیدا ہوتے چلے گئے۔ ان میں سب سے بڑا سبب شخصی سلطنت کا بُرا اثر ہے۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ دورِ انحطاط میں بادشاہوں کی خارجی زندگی کو زیادہ وقعت دی گئی ہے، اور انقلابات اور واقعات کے اندرونی اسباب

سے بحث نہیں کی بسلاطین بنو امیہ کا عام اثر بھی اچھا نہ ہوا۔ ان کے ماتحت واقعات جنگ کو یہاں تک کہ سیرتِ رسولؐ کے سلسلے میں بھی اس کو ضروری قرار دیا ——— اور اس کا نام مغازی رکھا۔ حالانکہ "یہ طریقہ سوانح نگارِ نبوت کے لیے موزوں نہ تھا کیونکہ یہ سکندر کی لائف نہ تھی، ایک پیغمبر کی لائف تھی"۔ ——— جو غلطی پہلے صرف سیرت نگاری میں سرزد ہوئی، وہی پھر عام تاریخ میں بھی پھیل گئی۔

مغربی تاریخ نگاری کے متعلق شبلی کی تنقید مخلوط قسم کی ہے۔ ابتدائے کار میں وہ یورپی مورخوں کے فلسفیانہ طریق کار کے بہت مداح تھے۔ یہاں تک کہ ایک واقعہ پر ان کی تصنیفات کو انھوں نے کشتِ زعفران سے تعبیر کیا کہ المامون میں لکھتے ہیں: "میں اعلانیہ اعتراف کرتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں تاریخ کا فن ترقی کے جس پایہ پر پہونچ گیا ہے اور یوروپ کی دقیقہ سنجی نے اس کے اصول و فروع پر جو فلسفیانہ نکتے اضافہ کیے ہیں، اس کے اعتبار سے ہماری قدیم تصانیف ہمارے مقصد کیلیے بالکل کافی نہیں" (المامون۔ ج ۱، ص ۵)[1] مگر اس تحسین و آفرین کے باوجود شبلی مغربی مورخوں سے بہت جلد بدظن ہوتے جاتے ہیں اور ان کے فن اور ان کے بعض طریقوں پر کڑی تنقید کرتے ہیں خصوصاً وہ اس تعصب کو کبھی فراموش نہیں کر سکتے کہ مغربی مورخ نے آنحضرتؐ کی پاک سیرت اور بعض نیک دل

---

[1] نیز الفاروق ج ۱، ص ۱ "تاریخ و تذکرہ کے فن میں آج جو ترقی ہو رہی ہے اس کے لحاظ سے یہ بے بہا خزانے بھی چنداں کارآمد نہیں ..... فلسفیانہ طریق کار کے متعلق لکھا ہے: "یورپ کو اس فن کے متعلق جو اختراع و ایجاد پر ناز ہے وہ اسی طلسم کی پردہ کشائی ہے" (المامون ج ۱، ص ۱۰)

اور انصاف پسند مسلمان بادشاہوں کی تاریخ کے ساتھ سخت بے انصافی کی ہے۔
یوروپ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نگاری کا آغاز طبدی برٹ سے ہوتا ہے جس نے ۱۶۴۹ء میں آپؐ کے سوانح حیات پر ایک کتاب لکھی۔ اس کے بعد یہ سلسلہ جاری رہا اور اس طرف اس حد تک توجہ کی کہ آنحضرتؐ کے سوانح نگاروں کی صف میں جگہ پانا ایک نادر چیز سمجھی جانے لگی" (سیرۃ النبیؐ ج ۱، ص ۸۶۔ دیباچہ)
اس گروہ میں ہم کو بڑے بڑے فضلائے مغرب کے نام ملتے ہیں۔ ولہازن نولدیکی، مارگولیوث، فان کریمر، میور وغیرہ۔ مگر ان بزرگوں کی فضیلت کے باوجود شبلی کو ان مصنفوں کی تصانیف سے بڑی مایوسی ہوئی۔ چنانچہ ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:
"یورپین مؤرخوں پر روز بروز حیرت بڑھتی جاتی ہے" (مکاتیب ج ۲، ص ۴۵۔ ج ۱، ص ۲۱۲) اور بالآخر شبلی کی یہ بدگمانی اس قدر بڑھی کہ سیرۃ النبیؐ لکھتے وقت یہ نتیجہ نکالا کہ کوئی یورپین مؤرخ سیرت پر کتاب لکھ ہی نہیں سکتا کیونکہ اس معاملہ میں غیر جانبداری، احتیاط اور اصول حدیث سے واقفیت اور ہمدردی کی ضرورت ہے، وہ کسی غیر مسلم کو ہی نہیں سکتی" (سیرۃ النبیؐ ج ۱، ص ۸۷)
شبلی آنحضرتؐ کے یورپین سوانح نگاروں کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:
اوّل وہ جو عربی سے ناواقف محض ہیں، اگرچہ ان میں بعض ایسے ہیں جو راکھ کے ڈھیر میں سے سونے کے ذرّے نکال لیتے ہیں، مثلاً گبن، مگر ایسے زیادہ ہیں جو محض ترجموں اور افواہوں سے کام لیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اس علمی کم مائگی کے ہوتے ہوئے ان سے کچھ زیادہ توقع نہیں رکھی جاسکتی۔
دوم، وہ علما جو عربی زبان کے ماہر ہیں مگر مذہبی اور دینی علوم سے ناواقف

ہیں اس لئے وہ اکثر غلط اور گمراہ کن قیاسات سے کام لیتے ہیں۔

تیسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو ؎

دیکھتے سب کچھ ہیں لیکن سوجھتا کچھ بھی نہیں

اس گروہ میں عربی زبان کے بڑے بڑے ماہرین اور علومِ اسلامیہ سے گہری واقفیت رکھنے والے اہلِ علم موجود ہیں۔ مثلاً پامر اور مارگولیوث، مگر ان کے تعصب کا برا ہو کہ ان کے ترکش سے وہی تیر نکلتے ہیں جو عام پادریوں کے پاس ہوتے ہیں۔ اور مارگولیوث کا تو یہ عالم ہے کہ وہ ایک سادہ سی بات کو اپنی طباعی کے زور سے بدمنظر بنا دیتا ہے۔"
ـــــ باقی رہی اس کی لائف آف محمدؐ، سو شبلی کی نظر میں "ایک حروف بھی ساری کتاب میں صحیح نہیں" (مکاتیب ج ۱، ص ۲۱۲) شبلی کی رائے میں مغربی سیرت نگاروں کی ان غلطیوں کی وجہ (تعصب کے علاوہ) یہ ہے کہ وہ حدیث سے زیادہ مغازی اور عام سیرت کی کتابوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ حالانکہ ان کا رتبہ حدیث سے کم ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ یورپ سرے سے روایت کے اصول اور اس کی اہمیت ہی سے بے خبر ہے۔ یورپ میں اگر کوئی ریاکار راوی کسی جھوٹی بات کو معقول پیرایہ میں بیان کر دیگا تو وہاں کا مورخ اس کو قبول کرے گا، مگر مسلمان مورخ سب سے پہلا سوال یہ کرے گا کہ یہ راوی کہیں جھوٹ بولنے کا عادی تو نہیں؟

شبلی مغربی مورخوں کے عام طریقِ کار سے بھی مطمئن نہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ روایت اور درایت کے اصول اور قوانین کی ایجاد کا فخر تنہا مسلمانوں کو حاصل ہی ہے اور یہ وہ میدان ہے جس سے آشنا ہی نہیں" (الفاروق، ج ۱، ص ۱۴) مگر خود ان اصول کے ذریعے کسی نتیجے تک پہونچنے کے معاملہ میں بھی

مغربی مورخ کا طریق کار کامیاب اور تسلی بخش نہیں۔ بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ مورخ عموماً واقعات کو اپنے اجتہاد کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں یعنی رائے پہلے قائم کر لیتے ہیں پھر واقعات کو اس کے مطابق ڈھال لیتے ہیں۔ شبلی اس کو یورپ کے استدلال کی ملمع سازی قرار دیتے ہیں۔ مغربی مورخ راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی احتیاط نہیں برتتے اور ذاتی رائے کو واقعات میں داخل کر دیتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی قومی تعصب کی وجہ سے دانستہ غلط بیانی اور صریح جانبداری کے بھی مرتکب ہو جاتے ہیں۔

(سیرۃ النبی ج ۱، ص ۵۳) شبلی کے خیال میں اس معاملہ میں مسلمان مورخ مغربی مورخ کے مقابلہ میں زیادہ غیر جانبدار اور انصاف پسند ہوتا ہے۔ (بحوالہ سابق) اور بے لوث واقعیت کی تلاش میں اتنا آگے بڑھ جاتا ہے کہ واقعات اور رائے کو کبھی نہیں ملنے دیتا۔ یہاں تک کہ اس کی تاریخ "خشک" ہو کر فہرست واقعات بن جاتی ہے۔ مسلمان مورخ کی یہ قربانی اس کے اس رجحان کی وجہ سے ہے کہ وہ واقعیت کی خاطر اپنی ذاتی رائے بلکہ اپنی قومیت تک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ (بحوالہ سابق) ہمکو اس موقعہ پر شبلی کی اس عام رائے سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں مگر یورپ کا ایک بہت بڑا فلسفی مورخ رینی جس کی تعریف ہم شبلی کی زبان سے سن چکے ہیں، تاریخ کے لئے اس قسم کی غیر جانبداری کو ضروری قرار دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی تاریخ سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ مورخ کس قوم، کس مذہب اور کس فرقے سے تعلق رکھتا ہے ——— تاہم یہ غلط نہیں کہ عام مغربی مورخ اس بلند معیار تک پہونچ سکے۔ ان کی تصانیف میں ذاتی، ملکی، قومی اور طبقاتی تعصبات

پائے جاتے ہیں۔ ___ اور سچ تو یہ ہے کہ اس قسم کی جانبداریوں سے پاک ہونا شاید ممکن بھی نہیں ___ علمی معیار صرف یہ ہے کہ مورخ دانستہ غلط بیانی نہ کرے اور تاریخ کو مقصدِ غیر علمی کے لئے استعمال نہ کرے۔ ورنہ ذاتی رجحانات کی زد سے بچنا ذرا دشوار ہی ہے۔ اس معیار سے بھی یورپ کو بے تعصب نہیں کیا جا سکتا۔ شبلی کے نزدیک علمائے یورپ کے تعصب کی ایک بڑی وجہ محاربات صلیبی کی کشمکش تھی۔ جب تعصب کا یہ پہلو کمزور ہو گیا تو ۱۸ ویں ۱۹ ویں صدی کی "مقامی" اور "تنگ نظرانہ قومیت" کا سیلاب امنڈ آیا اور استعمار اور ملک گیری کا نشہ مفکرین یورپ کے سر پر سوار ہو گیا۔ اس کے زیر اثر مفتوح اقوام کی تاریخ کو مسخ کر کے پیش کیا گیا۔ تاکہ غلامی کا طوق تہذیب کا طوقِ زریں بن کر خوشنما اور خوش آئند معلوم ہو۔ اور مشرق کے لوگ اپنی تاریخ کو پڑھ کر اپنی تہذیب سے نفرت کرنے لگیں۔ شبلی جب یورپ کے اس تعصب کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا لہجہ نہایت تند و تلخ ہو جاتا ہے اور وہ کہہ اٹھتے ہیں:

> اگر دنیا کی عجیب و غریب غلط فہمیوں کی فہرست تیار کی جائے تو ان میں یورپ اور یورپین مورخوں کی غلط بیانیوں کو سب سے اونچے درجے پر رکھنا پڑے گا اور اگر کوئی شخص ان غلط فہمیوں کو دور کرنا ہی اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد قرار دے لے تو اس کے لئے یہ عمر کافی نہ ہوگی، بلکہ اس کام کی تکمیل کیلئے اسے خدا سے ایک اور عمر کی دعا کرنی پڑے گی۔ رسائل شبلی کتب خانہ اسکندریہ۔

شبلی نے اس قسم کی چند غلط بیانیوں کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً

جزیہ کی رسم (الجزیہ میں) ترکی حکومت پر بدانتظامی کا الزام (سفرنامہ روم وشام) میں اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر لکھ کر انہوں نے اصل حقیقت ظاہر کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ عام تعصب کے علاوہ غلط بیانی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ مغربی علما پرانے زمانے کا مقابلہ جدید دور سے کرتے ہیں۔ حالانکہ صحیح اصول یہ ہے کہ وہ "موجودہ طرزِ سلطنت سے ایشیائی حکومت کو نہ ناپیں" (المامون ج ۱، ص ۱۵۴) پھر یہ بھی نہایت غلط طریق کار ہے کہ مسلمان بادشاہوں کے ذاتی اعمال وافعال کو ان کے مذہب کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ (المامون ج ۱ ص ۱۰۲) حالانکہ مذہب کا ان کے ذاتی اعمالِ بد سے کوئی تعلق نہیں۔

شبلی کا اسلوبِ بیان

شبلی کے اسلوب کی نمایاں صفت اس کی وہ قوت اور جوشِ بیان ہے جو ان کے احساسِ کمال اور احساسِ عظمت کی پیداوار ہے۔ ہمارے فاضل دوست شیخ محمد اکرام نے (شبلی نامہ میں) لکھا ہے کہ ان کے احساس فخر و برتری کا بڑا سرچشمہ ان کے نسلی احساسات سے پھوٹتا ہے۔ وہی راجپوتوں کی زودِ حسی، غیرت و حمیت کا ایک خاص تصور، وہی آن بان، وہی جوش و فخر وغیرہ وغیرہ ـــــ مگر حق یہ ہے کہ اس سبب کو صحیح قرار دینے کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے خواص طبیعت کا تمام تار و پود اسی کارگاہ سے ہے ـــــ ان کا اعتماد علی النفس اور اپنے فن اور اپنے کمال پر وثوق کچھ اس طرح ہے کہ اس کی نظیر

دوسرے اہلِ کمال میں بھی عموماً مل جاتی ہیں ـــــ مثلاً خودنگری اور خودداری کا جو غیر معتدل تصور میرؔ یا غالبؔ کے یہاں ملتا ہے وہ شبلی کی خودنگری سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ بہرحال یہ صحیح ہے کہ شبلی کی تحریروں میں بڑی قوت ہوتی ہے اور اس قوت کا ایک بڑا سبب ان کا احساسِ فخر و برتری ہے وہ اپنے قاری کو بلند سطح سے مخاطب کرتے ہیں۔

شبلی کے طریقہ ہائے خطاب میں خود اعتمادی اور برتری کا احساس ہر جگہ نمایاں ہے یہ خطاب کسی جگہ خطیبانہ کسی جگہ مدرسانہ کسی جگہ واعظانہ اور کہیں فلسفیانہ انداز اختیار کرتے ہیں۔ ان کی تحریروں سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں اپنے عصر کی جہالت اور بدمذاقی کا پورا یقین تھا ـــــ یہ بھی ان کی خودنگری اور احساسِ کمال کا نتیجہ ہے۔ اپنی ذات پر انہیں جتنا اعتماد ہے۔ اس کی وجہ سے ان کی نثر میں انتہائی درجے کی تفہیمیت اور عقلایت پیدا ہوگئی ہے نتیجہ یہ کہ ان کی عبارتوں کی داخلی معنوی تنظیم کی طرح ان کا ظاہری منطقی نظام بھی نہایت چست اور مکمل ہے۔ اس کی وجہ سے ان کے فقرے چست، ان کے جملات منظم اور فکری نظم و ضبط کے لحاظ سے تعبیر کے عمدہ نمونے ہیں۔ اس علمی اور منطقی عنصر نے ان کی نثر کو پر رعب اور باوقار بنا دیا ہے۔

شبلی کی تحریروں کا دوسرا خاصہ ایجاز و اختصار ہے۔ ان کے بیان میں جو لطف اور جوش ہے اس کا بڑا وسیلہ یہی اختصار و ایجاز ہے۔ کلام میں یہ کیفیت پیدا کرنے کے لئے وہ کئی طریقے اور کئی صورتیں اختیار کرتے ہیں۔ جن میں سب سے محبوب و مرغوب مبالغہ ہے۔ یہ بھی شاید ان کی زود حسی اور انتہا پسندی کا نتیجہ ہے

ان کے مبالغوں میں شدت، جوش، اچانک پن اور ایک کڑک کی سی ناگہانی کیفیت ہوتی ہے۔ ان کا ذہن زندگی کی نرم اور معتدل کیفیتوں کا شائق نہیں۔ وہ افراط ہو یا تفریط، دونوں صورتوں میں انتہائی صورتوں سے رغبت رکھتے ہیں (اور ایسی بھی وہ جس میں فوری انقلابات یا ناگہانی وقوع کا تصور پایا جاتا ہو) ان مبالغوں سے ان کی مورخانہ حقیقت نگاری کو شدید نقصان پہونچا ہے۔ مگر جوش انگیزی اور لطف افزائی کی خاطر وہ حقیقت نگاری کو قربان کر دیتے ہیں۔

شبلی کے ایجاز بیان کا ایک ذریعہ استعارہ بھی ہے۔ مگر اس میں بھی وہ ان تصاویر اور ان معانی کے دلدادہ ہیں جن میں مبالغہ ——— اور اس میں زندگی کی شوخ، شدید، مفرط اور انتہائی کیفیتیں پائی جاتی ہیں۔ شبلی کی تحریروں میں تشبیہیں کم ہیں اور جو ہیں وہ بھی خاص خاص موقعوں پر ——— اور زیادہ تر ابتدائی کتابوں میں وہ محمد حسین آزاد کی طرح مرکب تشبیہوں اور مراعات نظیر کے طویل سلسلوں میں بہت کم الجھتے ہیں۔ مولانا حالی کی طرح ان کی عبارتوں میں تمثیلوں کی بھرمار نہیں ——— ان کا مرغوب حربہ جوش انگیز استعارہ یا پرلطف کنایہ ——— تفصیل اور پھیلاؤ کی ہر صورت سے بچتے ہیں اور ایجاز اور تقلیل الفاظ کی کوئی صورت ہو اس کو اختیار کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔

شبلی مناسب محاورہ بندی سے بھی ایجاز کا کام لیتے ہیں۔ انکی تقریروں میں فارسی کی رنگین تراکیب اور اردو کے برمحل محاورے ایک ساتھ چلتے ہیں۔ وہ ان کو بڑی خوبصورتی سے باہم پیوست کر لیتے ہیں۔ ان کے محاورے ڈپٹی

نذیر احمد کی طرح نہیں ہوتے، کہ ایک ہی صفحہ میں پڑھنے والے کے دانت کھٹے کردیں یہاں تو اس قدر بامزہ ہوتے ہیں کہ پہروں زبان میٹھی رہتی ہے۔ شبلی کی محاورہ بندی ان کے بیان کو مانوس بنانے کے علاوہ یقینی بھی بنا دیتی ہے۔ اس سے ان کی عبارت میں چستی اور چمک پیدا ہوتی ہے۔

شبلی کی نثر کا ایک خاص امتیاز اس کی شعریت ہے۔ ایک خاص رنگ کے شاعرانہ عناصر مولانا محمد حسین آزاد کی نثر میں بھی ہیں۔ مگر نثر شبلی کی شعریت کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں وہ عناصر زیادہ ہیں جو غزل سے مخصوص ہیں۔ ان تحریروں کو پڑھ کر یہ احساس ہوتا ہے کہ اگر وہ کسی اور زمانے میں یا کسی اور ماحول میں ہوتے تو شاید وہ دوسرے غالب یا دوسرے افغانی یا نظیری ہوتے۔ ان کی نثر کی شعریت میں بھی ایمائیت، ایجاز اور اجمال کے عناصر زیادہ ہیں۔ اس کے علاوہ شدید جذباتی معانی کی ترجمانی بھی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترکیبیں بیشتر فارسی شاعری خصوصاً ہندوستان کی تازہ گوئیوں کے کلام سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ ان میں شباب و شراب، بہار و موسم گل مستی و بیخودی، رنگینی و رعنائی کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ لطیف خوش آواز شیریں، شوخ جذبہ انگیز اور حسین الفاظ اور بے خود کر دینے والی ترکیبیں سب شاعری کی دنیا سے حاصل کرتے ہیں اور نثر میں بڑی سلیقہ مندی اور خوش مذاقی سے کھپا دیتے ہیں[1]۔

---

[1] ساتویں صدی کا اپنے بلبلوں کے زمزموں سے گونج رہا تھا۔ (شعر العجم۔ ج ۲)
گھر گھر عیش و نشاط کے چرچے تھے اور شیراز باغ ارم بن گیا تھا (۔۔ ج ۴)
[illegible]

شبلی اپنی نثر میں شاعرانہ فضا پیدا کرنیکا بڑا اہتمام کرتے ہیں وہ استعارہ وکنایہ اور فارسی کی دلکش شاعرانہ تراکیب کے علاوہ جابجا فارسی کے برمحل اشعار لاکر بڑے وسیع معانی اور علمی مطالب کو رنگین اور مختصر اور دلکش انداز میں ادا کردیتے ہیں ۔ ان کی اکثر کتابیں اشعار سے شروع ہوتی ہیں ۔ وہ اشعار کے استعمال سے طنز و تعریض کا کام لیتے ہیں ۔ شاید ان کی بہترین تعریضیں وہی ہیں جو اشعار کے وسیلے سے لائی گئی ہیں ۔ مخزیہ ملازمین کیلئے بھی شعر ہی سے کام لیتے ہیں ۔

شبلی کی نثر بظاہر سادہ ہوتی ہے مگر اس میں حسن کاری کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے، جو ان کے شاعرانہ بیان کے ساتھ ان کی نثر کو صوتی اور ظاہری اعتبار سے بھی اثر حسن اور لطف کا نادر مجموعہ بنا دیتی ہے ۔ مگر یہ صنعت گری آزاد کی صنعت گری سے مختلف ہے ۔ کیونکہ یہاں تکلف کے مقابلہ میں بے ساختہ پن ہے یہاں مدعا اور مضمون کے اقتضا سے خود بخود ایک خاص قسم کی صوتی فضا پیدا ہوگئی ہے ۔ ـــــــ مثلاً جوش انگیز اور پر جوش خیالات کے اظہار کے وقت شبلی کی تحریروں میں خود بخود ایک خاص قسم کی موسیقی پیدا ہو جاتی ہے، جو ساری عبارت

شیراز کے شعراء کا کلام لطافت اور نزاکت کے اعتبار سے گویا عروس رعنا تھا (شعر العجم ۔ ج ۴)

سلجوقیوں کی حکومت انتہائے شباب تک پہونچ گئی (الغزالی ۔ ص ۶۳)

یہ کتاب جس زمانہ میں لکھی گئی خود امام صاحب (الغزالیؒ) تاثیر کے نشے میں سرشار تھے ۔ (الغزالی ص ۶۴)

کے مدّ و جزر میں خوشگوار ئے کو ابھارتی ہے ۔ یہ چیز الفاظ اور حروف کی تکرار سے حاصل ہوتی ہے؛ وہ اس انداز سے کہ ہر جگہ کامل بے ساختگی کا اظہار ہوتا ہے تکلف اور تصنع کا مطلق احساس نہیں ہوتا[1]۔ ان کی تحریروں میں اصوات کے الگ الگ فردیے (UNIT) یکے بعد دیگرے ابھرتے ہیں اور عبارت میں جوش پیدا کرتے جاتے ہیں۔ شبلی وہ مصنّف تھے جنہوں نے مفاخر قومی کی داستان سرائی کا ذمّہ لیا تھا۔ ایسے مصنّف کے کارگاہِ ذہنی سے اس قسم کی فوج در فوج اور خیل در خیل الفاظ و فقرات خلافِ توقع نہیں ——— اسلام کے شاندار ماضی کی رنگ برنگ تصویریں، رنگ برنگ مرقعے ——— اصوات کے الگ الگ فردیوں میں منعکس ہوئے ہیں۔ طویل عبارتوں سے قطع نظر، عام پرجوش جملوں میں الفاظ و حروف کی یہ تکرار نمایاں ہے۔

---

[1] مثلاً اس عبارت میں دیکھیے :

شاعری بھی یہی حالت ہے ابتدا میں سیدھے سادے صاف صاف اور بے تکلف خیالات ہوتے ہیں تشبیہات اور استعارے کہیں کہیں آجاتے ہیں۔ الفاظ میں تراش خراش نہیں ہوتی جس مضمون کو ادا کرنا چاہتے ہیں بغیر کسی ایچ پیچ کے بے تکلف ادا کرتے ہیں۔ اس سے قدم آگے بڑھتا ہے تو خیالات میں بلندی شروع ہوتی ہے استعارے رنگین ہو جاتے ہیں تشبیہوں میں نزاکت آجاتی ہے۔ مبالغوں میں زور پیدا ہو جاتا ہے۔ الفاظ میں تراش خراش پیدا ہو جاتی ہے ......"

(شعر العجم۔ ج ۴۔ ص ۱۰۶)

"اس زمانے میں تاتار کی بادِ صرصر نے امن و امان کا شیرازہ منتشر کر دیا؟"

"تکلف اور عیش پرستی روز بروز بڑھتی جاتی تھی۔ شاعری بھی تمدن کے ساتھ ساتھ چلتی ہے اس لئے آخیر آخیر میں قصائد غزل بن کر رہ گئے"

"اس زمانے میں تمام ممالک اسلامیہ علوم و فنون کے دریا بہا رہے تھے ایک ایک شہر ایک ایک قصبہ مدرسوں سے معمور تھا۔ بڑے بڑے شہروں میں سینکڑوں علماء موجود تھے"

شبلی کے اسلوب بیان کا ایک وصف بیساختگی بھی ہے ـــــ مگر یہ بیساختگی سرسید اور حالی کی تحریروں کی بے ساختگی سے مختلف بھی ہے۔ سرسید کی تحریر کی بے ساختگی عبارت ہے عام مطالب کے لحاظ سے اس انداز میں کہ وہ عبارت کی تنقیح و تہذیب کا کچھ اہتمام نہیں کرتے ـــــ ان کا اندازِ بیان قدرتی اور بیساختہ ہوتا ہے۔ مگر اس میں الفاظ و عبارات کی پرداخت بالکل نہیں ہوتی اور بعض عبارتیں علمی شان سے فروتر ہوتی ہیں، بعض صوتی لحاظ سے مکروہ اور ناگوار ہوتی ہیں بعض ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا طول بعید ناخوشگوار ہوتا ہے۔ بعض بہت پیچیدہ اور گنجلک ہوتی ہیں۔ حالی کی تحریر سرسید کی تحریر سے زیادہ شستہ اور ہموار ہوتی ہے۔ مگر ان کی عبارتیں نسبتاً ڈھیلی ہوتی ہیں، اور بے ساختہ ہونیکے باوجود سست اور بعض اوقات پھسپھسی ہوتی ہیں۔ شبلی کی نثر بھی بے ساختہ ہوتی ہے مگر نہایت چست، مدعا نگاری وہ بھی کرتے ہیں مگر کہنے کا انداز پر تکلف ہوتا ہے ـــ ان کی عبارتیں حسین سانچوں میں ڈھلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ مگر ظریق ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تکلف اور اہتمام بالکل نہیں ہوتا۔ غالباً اردو کا کوئی اور انشا پرداز

ایسا نہ ہوگا جس کی عبارت میں، موضوع اور بیان میں اتنا خوبصورت پیوند قائم ہوتا ہو۔ ہر بات بے ساختہ کہتے چلے جاتے ہیں۔ شاید ایک لفظ بھی کہیں بے ضرورت معلوم نہ ہوتا ہو۔ ——— اور ظاہر ہے کہ بے ضرورت الفاظ عموماً اس خواہش کے تحت داخل ہوجایا کرتے ہیں کہ انشا پرداز اظہارِ مدعا کے علاوہ کوئی اور غرض بھی مد نظر رکھتا ہے، یا اپنی علمی فضیلت کا اظہار مقصود ہے یا اس کو اپنے موضوع سے خلوص نہیں شبلی کی تحریروں میں بے کار عناصر کم سے کم ہوتے ہیں۔ وہ بیکار عناصر جو ساختگی کا لازمہ ہوتے ہیں۔ حالی کی تمثیلیں اور مرکب تشبیہیں بعض اوقات ان کے تکلف اور بیجا اہتمام کا پتہ دیتی ہیں۔ مگر شبلی کی تحریروں میں بیجا اہتمام شاید تلاش کرنے سے بھی نہ ملے گا۔ اور طرہ یہ ہے کہ ان میں کامل بیساختگی کے باوجود تجمل کا ایک خاص انداز اور حسن کی ایک خاص شان پائی جاتی ہے ——— شبلی کی حسن کاری بے عیب ہے۔

طنز و تعریض

مسلّم ہے کہ اعلیٰ طنز، بحث و مناظرہ کی فضا میں پھلتی پھولتی ہے۔ شبلی کا دور (یعنی سر سید کا پورا دور) بھی شدید مناظر کا دور تھا اس میں بھی طنزیہ رجحانات کو بڑا فروغ ہوا۔ ان رجحانات کے دو بڑے نمائندے نمایاں طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اول شبلی اور اکبر ——— شبلی کی حیثیت ان مناظروں میں ایک پُرجوش اور انتہا پسند فریق کی تھی۔ ان کی خود اعتمادی نے ان کے طنزیہ اظہارات میں بڑی قوت پیدا کی ہے۔ ان کی اجمال پسندی نے بھی ان کی طنزیہ نگاری کو تقویت

پہونچائی ہے۔ ان کی طنزیں شخصی حواشی کی صورت میں علمی مطالب کے اندر سے نمودار ہوجاتی ہے اور مخالف پر بے خبری کے عالم میں، جبکہ اسے حملہ کا سان گمان بھی نہیں ہوتا، ضرب کاری لگا دیتی ہیں۔ شبلی کے یہ شخصی حواشی ایک آدھ جملے سے زیادہ نہیں ہوتے۔ مگر ان کی زہرناکی شدید اور بے پناہ ہوتی ہے۔ بعض اوقات ان کے طنزیہ اظہارات فارسی یا اردو کے ایک آدھ برمحل شعر کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔

شبلی کے طنزیہ رجحانات وقت اور عمر کے ساتھ ساتھ گہرے اور شدید ہوتے گئے۔ ان کا نشانہ انگریزی تعلیم یافتہ گروہ، کوتاہ نظر علما اور یورپ کے متعصب مورخ اور سیاست داں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ انھوں نے یورپ کے "بے درد" مورخوں پر تیر برسائے ہیں۔ اور پھر انگریزی داں طبقے پر جسے یورپ کی ذہنی غلامی پر ناز ہے۔ شبلی نے خود سرسید پر بھی حملے کئے ہیں۔ مگر اسی حد تک کہ وہ انگریزی داں طبقہ کے رہنما تھے یا مغربی سیاست کے ضرورت سے زیادہ ہوا خواہ تھے ورنہ ان کے مقالات اور مکاتیب میں سرسید کی مدح وستائش ان کی طنزیات سے بدرجہا زیادہ موجود ہے۔

شبلی کے پر لطف طنز عموماً وہ ہوتے ہیں جو غائب یا ماضی کے متعلق ہوتے ہیں۔ عہدِ حاضر سے متعلق ان کی طنزیات میں زہر زیادہ ہوتا ہے۔ غائب یا ماضی کے متعلق طنزوں میں ظرافت کا عنصر بھی پایا جاتا ہے۔ عام طور پر شبلی کی تحریروں میں ظرافت کم ہے مگر شوخی اور نکتہ آفرینی کی وہ مثالیں جن میں لفظوں کا ہیر پھیر ہوتا ہے بکثرت مل جاتی ہیں؛ ان کے لطیفے زیادہ تر المامون اور سیرۃ النعمان

میں یہ تعداد کثیر موجود ہیں) زیادہ سے زیادہ نکتہ آفرینی کے نمونے بن سکتے ہیں۔ ان میں ظرافت موجود نہیں۔

شبلی کے طنزیہ اسلوب کی جھلک ان کے رفقا اور احباب کی تحریروں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ مولانا سلیمان ندوی، مولانا حبیب الرحمن شروانی، مولانا عبدالماجد دریاآبادی اور مولانا ابوالکلام آزاد طنز میں اپنے بزرگ استاد کے پیرو ہیں —— وہی چلتے چلتے تیر پھینک دینے کا انداز! بات اور ہوری ہے اس کے درمیان سے بے خبری میں وار کر دینے کا ڈھنگ —— یہ شبلی کے دبستانِ طنز کی خاص روش ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شبلی کی طنزوں میں بڑا زہر ہے مگر حق یہ ہے کہ ان کی تحریروں میں منطق، تنظیم، تخیل کے بعد سب سے زیادہ نمایاں خوبی ان کے طنزوں کی بدولت ہے یہ طنز ہی ان کی نثر کی قوت، جوش اور زندگی کا وسیلۂ اعظم ہیں —— ان ہی کے طفیل ان کے مخالف اور دوست یکساں طور پر ان کے ادب سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اور یکھیں گے شبلی کی کتابوں میں تحریر کی چاروں بڑی صورتیں ملتی ہیں۔ بیانیہ، استدلالیہ، وصفیہ، توضیحہ —— مگر شبلی کی دو حیثیتیں ہمارے نزدیک دوسری حیثیات سے واضح تر ہیں۔ فلسفی کی اور مورخ کی۔ ان کی تربیت میں معقولات کا بڑا حصہ ہے۔ انہیں مورخ کے بعد اگر کسی حیثیت پر ناز تھا تو وہ فلسفی اور مفکر کی حیثیت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ دنیائے ادب میں جن کتابوں کی وجہ سے حیاتِ دوام حاصل کر چکے ہیں، وہ ان کی فلسفیانہ کتابیں نہیں، مگر یہ یقینی ہے کہ ان کی سب تصانیف کو جس وصف سے علمی وقار اور فاضلانہ حیثیت حاصل ہوئی وہ ان کی مفکرانہ

حیثیت ہے ۔ ایک لحاظ سے ان کے کلام کے متعلق کتابیں اردو میں فلسفیانہ نثر کے بہترین نمونے ہیں ۔ ان میں شبلی اپنے شاعرانہ میلانات کو کم سے کم دخیل ہونے کا موقعہ دیتے ہیں ۔ سکون اور سکوت کی فضا برابر قائم رہتی ہے شخصی حواشی خال خال ہوتے ہیں ۔ وضاحت، صراحت، سلامت، سادگی، مخاطب کے علمی درجے کا پاس سب کچھ موجود ہوتا ہے ۔ دعوے واضح اور صاف اور اس پر استدلال کے سلسلے واضح اور صاف شبلی اگر سوانح و تاریخ کی کوئی کتاب نہ لکھتے تب بھی الکلام اور علم الکلام کی بدولت زندہ رہتے ۔ بااین ہمہ واقعہ یہ ہے کہ شبلی کی بہترین تصانیف تاریخ و سوانح سے متعلق ہیں ۔ اور ان کی نثری مہمات بیانیہ واقعہ نگاری میں نمودار ہوئی ہے ۔

شبلی کی بیانیہ نثر اردو کی کامیاب ترین نثر ہوتی بشرطیکہ اس کی روانی میں ذاتی حواشی اور شخصی معترضہ جملوں کی رکاوٹیں موجود نہ ہوتیں ۔ شبلی کی تحریروں کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ ان میں شخصی عنصر کو ضرورت سے زیادہ دخل ہوتا ہے (اگرچہ یہ چیز ان کے اسلوب کی انفرادیت کا نشان بھی ہے) بیانیہ نگار کی حیثیت سے شبلی کی تحریر میں یہ کمزوری بھی پائی جاتی ہے کہ ان کے تاریخی بیانات مبالغوں کے سیلاب میں بہہ کر حقیقت سے بہت دور جا پڑتے ہیں ۔ ان کا سارا اندازِ بیان مورخ کا اندازِ بیان نہیں ـــــ ایک خطیب کے جوش انگیز خطبے کے قریب ہو جاتا ہے ۔ ان کی تاریخ میں مدحیانہ جانبداری کا رنگ پایا جاتا ہے اس لئے ان کی تحریروں میں معنوی توازن کم ہو جاتا ہے ۔ ان کا موضوع تاریخ نہیں، تاریخ کا صرف ایک پہلو ہے ۔ ان کا نصب العین ماضی کی مکمل تصویر کشی نہیں ۔ اس کے

چند دلشاد اور رنگین حصوں کی تصویر کشی ہے جس کا خطیبانہ انداز اور جوش انگیز طرزِ بیان ——— شاعرانہ ایمائیت کے ساتھ مل کر ان کو مورخ سے زیادہ ایک خیالیہ نگار انشا پرداز کے قریب پہونچا دیتا ہے۔ موضوع سے جذباتی لگاؤ اور جوش انگیزی کی خواہش کی وجہ سے فکری نگرانی اور منطقی ضبط کی باگ ڈور ان کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے۔ شبلی کی استعارہ پسندی بھی ان کی حقیقت نگاری میں مخل ہوتی ہے۔ تشبیہہ کی حد تک وہ حقیقت کے اندر رہتے ہیں مگر جب استعارہ کی حد میں داخل ہو جاتے ہیں تو واقعہ کی تصویر ضرورت سے زیادہ شوخ ہو جاتی ہے۔

شبلی کی منظر نگاری ان کی بیانیہ نگاری سے کہیں بہتر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منظر کی تصویر کشی کرتے وقت ان کا دماغ نسبتاً پرسکون ہوتا ہے... المامون اور الفاروق میں اوصاف اور مواقع کی تصویریں بھی عمدہ ہیں۔ شبلی کے مکالمے نہایت برمحل اور توجہ خیز ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعے جذبات و نفسیات کی کامیاب مصوری ہو جاتی ہے، اور کرداروں کی حرکات و سکنات بھی نمایاں ہو جاتی ہیں۔ المامون کے بعض مکالمے ان کی ڈرامائی تحریروں کے عمدہ نمونے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ شبلی کی نثر میں شاعرانہ تخیل نے جو لالہ و گل کھلائے ہیں، ان سے ان کی نثر کی ادبی شان میں بڑا اضافہ ہوا ہے۔ مگر اس سے ان کی تاریخ کو بڑا نقصان پہونچا ہے۔ وہ ہمارے سب سے بڑے مورخ ہونے کے باوجود بے عیب مورخ نہیں۔ تاریخ نگاری کے اسلوب میں ان کا رتبہ آزاد سے بلند تر ہے اور آزاد کے یہاں اندازِ بیان بھی شاعرانہ ہے اور جزئیات بھی بعض اوقات

خیالی ہوتے ہیں۔ شبلی کا اندازِ بیان شاعرانہ سہی مگر جزئیات حقیقی اور تاریخی ہوتی ہیں —— جزئیات اور مواد کے اعتبار سے وہ سچے مورخ ہیں۔ ان کے اندازِ بیان نے ان کی تاریخ کی عظمت کم کر دی ہے —— اور تاریخ پر ہی کیا، موقوف ہے ان کی تنقیدوں میں بھی جذباتی اور شخصی عنصر داخل ہو جاتا ہے —— اس وجہ سے ان کی تنقید تخلیق کے مترادف بن جاتی ہے (شعرالعجم کا اسلوب ملاحظہ ہو)

شبلی کو اردو ادب میں جو بلند مقام حاصل ہوا ہے اس کی بنا علمی بھی ہے اور ادبی بھی! مگر ان کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی انشا اور ان کا حسین اسلوب ہے —— اور پھر اسلوب میں بھی ان کے زہریلے اور چھپتے ہوئے طنز ان کی انشا کے وہ شاہکار ہیں جن کی زندگی زبانِ اردو کے دامنِ حیات سے وابستہ ہے۔

(ب) مولوی ذکاء اللہ

خان بہادر شمس العلماء مولوی ذکاء اللہ خاں (متولد یکم اپریل ۱۸۳۲ء بمقام دہلی) آزاد اور نذیر احمد کی طرح دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے۔ فارغ التحصیل ہو کر اسی کالج میں ریاضی کے پروفیسر ہوئے پھر آگرہ کالج میں اردو فارسی پڑھاتے رہے۔ اس کے بعد بلند شہر وغیرہ میں ڈپٹی انسپکٹر مدارس مقرر ہوئے ۱۸۷۲ء میں اورینٹل کالج لاہور کی پروفیسری کے لئے نامزد ہوئے مگر ابھی چارج نہ لیا تھا کہ میور کالج الٰہ آباد میں عربی فارسی کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۲۴ سال کی

ملازمت کے بعد پنشن لے لی۔ انتقال ۱۹۱۰ء میں ہوا[۱]۔

مولوی ذکاء اللہ سلسلۂ سرسید کے اہم رکن تھے۔ وہ ورنیکلر یونیورسٹی کے بڑے موید اور تہذیب الاخلاق کے نامور مقالہ نگار تھے۔ ان کی تصانیف کی فہرست طویل ہے اور طومار نویس ہونیکی وجہ سے کوئی مبحث انہوں نہیں چھوڑا۔ مگر ان کا اہم موضوع تصنیف ریاضی تھا۔ تصانیف کی کل تعداد ۱۴۳ تک پہونچتی ہے۔ جن میں ریاضیات پر ۸۱ اور تاریخ جغرافیہ پر کم وبیش ۷ کتابیں ہیں۔ باقی ادب، اخلاق، طبیعات، ہیئت اور سیاست مدن کے متعلق ہیں۔

مولوی ذکاء اللہ کا بیشتر کام مدرسانہ ہے۔ کچھ کام ترجمہ کا ہے اس زمانے کے عام افکار سے بھی وہ متاثر تھے۔ مگر اور تخیل فکر اور تصنیف میں وہ اپنے ممتاز معاصرین مثلاً حالی، شبلی، نذیر احمد وغیرہ سے فروتر ثابت ہوئے ہیں۔ مقالات میں قومی، معاشی اور علمی مجلس سب موضوعوں پر خامہ فرسائی کی ہے۔ مگر ان کے تمام تصنیفی کاموں میں افکار عالی، چمک اور روشنی بہت کم ہے بس زیادہ لکھنے والے لوگوں میں سے ہیں۔ ان کی نگارشات کے بہت بڑے موضوع جو ان کیلئے وجہ امتیاز ہیں ۲ ہیں ایک ریاضیات، دوم تاریخ ریاضی کی کتابیں درسی ہیں تاریخ کی کیفیت درج ذیل ہے۔

---

[۱] مولوی ذکاء اللہ کے مفصل حالاتِ زندگی کیلئے سی ایف۔ اینڈریوز کی انگریزی کتاب ZAKAULLAH OF DELHI ملاحظہ ہو۔ اس کے علاوہ ادب اردو کی عام تاریخوں میں بھی ان کے حالات درج ہیں۔

تاریخ وسوانح کے متعلق مولوی ذکاءاللہ کی اہم تصنیف تاریخ ہندوستان ہے، جو دس جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ آئینِ قیصری، (ملکہ وکٹوریہ کی لائف) اور فرہنگ فرنگ اہلِ یورپ کی شائستگی اور تہذیب کا حال) دو کتابیں اور ہیں۔ مولوی سمیع اللہ خاں کی سوانحعمری بھی لکھی ہے۔ آخری عمر میں تاریخ اسلام لکھ رہے تھے کہ وفات پاگئے۔

تاریخ ہندوستان کے طویل الذیل مقدمے سے مولوی ذکاءاللہ کے مورخانہ تصورات کا خیال معلوم ہوتا ہے۔ ان سے کوئی اہم سلسلۂ فکر قائم نہیں ہوتا۔ البتہ یہ خلش ضرور پائی جاتی ہے کہ شبلی کی طرح مولوی ذکاءاللہ بھی مغرب کی تاریخ نگاری کے بعض پہلوؤں کے گرویدہ ہیں۔ مقدمے کی ایک خاص بات یہ ہے کہ اسمیں سیلے، بکل اور فلنٹ کے خیالات کے ساتھ ساتھ بیہقی برنی خواندشاہ اور ابن خلدون کا تصوّرِ تاریخ بھی پیش کیا ہے۔ ذکاءاللہ کے مورخانہ رجحانات بھی وہی ہیں جو اس دور کے عام مصنفوں کے عام رجحانات ہیں۔ مثلاً یہ کہ تاریخ کو واقعات کی فہرست کی بجائے تہذیب انسانی کی تاریخ ہونا چاہیئے، واقعات کو صحیح رنگ میں پیش کرنے کے لئے ان کے اسباب کا سراغ لگانا چاہیئے، روایات اور بیانات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیئے۔ تناقضِ زمانی ومکانی کا خیال رکھنا چاہیئے۔ مولوی صاحب کی رائے ہے کہ یورپ کی عام تاریخ نگاری ان اصولوں پر عمل پیرا ہے البتہ مورخوں کا وہ گروہ جو یورپ میں ۱۸ ویں صدی میں تاریخ دانی کے لئے مشہور تھا، نہ صاحب الرائے تھا، نہ غیر جانبدار چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

اہل یورپ نے جیسا کہ امورِ علوم میں کمال بہم پہونچایا ہے اس بات میں بھی کمال حاصل کیا ہے کہ وہ قوموں کی ایسی نیم رخی تصویر کھینچتے ہیں زورِ قلم صرف کرتے ہیں کہ جس میں کوئی حسن نظر نہ آئے۔ اپنی سلطنت کی خوبیاں تبلانے کیلئے یہ ایک ضروری امر ہوگیا ہے کہ مسلمانوں کی سلطنت کے عیب چھانٹے جائیں (تاریخ ہندوستان۔ ذکاء اللہ (۱۸۹۷ء) ص ۱۴)

مولوی ذکاء اللہ کی تاریخ ہندوستان کو اس بنیادی تصور نے یہ فائدہ پہونچایا ہے کہ وہ اندھا دھند ایلیٹ اور ڈاؤسن کی تاریخ ہند ..... کی نقل نہیں کرتے بلکہ ان کی لغزشوں کے پاس سے اپنا دامن بچا کر گزر جاتے ہیں۔ اس کے باوجود اکثر موقعوں پر یہ گمان گزرتا ہے کہ ذکاء اللہ کی تاریخ ہند ..... وغیرہ کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ ممکن ہے کہ مصنف نے دوسری تاریخوں سے بھی استفادہ کیا ہو۔ مگر دراصل محققانہ تاریخ نگاری شاید مولوی ذکاء اللہ کے بس کی بات نہ تھی۔ وہ ایک مخلص نثر نگار اور ریاضی دان تھے۔ مگر ان انقلاب انگیز جذبات و افکار سے ان کا دل و دماغ آشنا نہ تھا۔ جن کی بدولت اعلیٰ ادب یا اعلیٰ تاریخ وجود میں آتی۔ ان کی انشا معمولی اور عموماً کاروباری قسم کی ہوتی ہے، ان کی نثر برجستگی زندگی اور شوخی سے ..... محروم ہے مقالات کا بھی یہی عالم ہے ان کی سوانح نگاری بھی عام اور معمولی درجے کی ہے۔ سوانح کے متعلق ان کی کتابیں آئینِ قیصری اور فرہنگ فرنگ ترجمہ یا تلخیص کی حد سے آگے نہیں بڑھتیں ______ اور پھر موضوع بھی ایسا ہے کہ اس پر کامیابی کے ساتھ قلم اٹھانے کا حق کسی مغربی قلم کار ہی کو ہو سکتا ہے۔

بعض اور مورّخ

سرسید کے رفقائے خاص میں جن بزرگوں نے تاریخ پر کتابیں لکھی ہیں ان کی فہرست یہی ہے سرسید کے آخری زمانے میں اور ان کے مرنے کے بعد چند نوجوانوں کا ایک اور گروہ بھی جسے سیّد اور شبلی کے مدرسہ فکر کا فیضیاب سمجھنا چاہیئے تصنیف و تالیف کے میدان میں اتر آیا تھا۔ مگر اصولاً ہم اس جماعت کو موجودہ کتاب کے دائرہ بحث سے خارج رکھیں گے۔ کیونکہ ان مصنفوں کا ماحول رفقائے سرسید کے ماحول سے جدا تھا۔ اس لیےؔ ان کے افکار اور رجحانات میں ہم خاصا تفاوت پاتے ہیں۔ البتہ ضمناً و مختصراً ان کے کام کا اشارہ حسب موقعہ دیا جائیگا۔ تاکہ ان مصنفوں کی تصنیفی یا فکری خاندان کی نشاندہی ہو جائے۔

مندرجہ بالا جماعت میں ہم صرف مولانا عبدالحلیم شرر اور دارالمصنفین کے مورخینؔ کو اہم سمجھتے ہیں۔ شرر کا اصلی میدان تاریخی ناول ہے مگر ان کی تاریخِ اسلام اور تاریخِ سندھ بھی نظرانداز کرنیکے قابل نہیں۔ ان کی ان تصانیف کا بنیادی جذبہ بھی اسلام کے شاندار ماضی کا احیا اور مغرب کے

لہ اس بحث سے مدرسۂ فکر کے فرق کی وجہ سے مولانا محمد حسین آزاد اور مولانا عبدالرزاق کانپوری کو بھی خارج رکھا گیا ہے۔ اسکے علاوہ مولوی محبوب عالم (پیسہ اخبار) مولوی انشاء اللہ خاں (وطن) اور مولوی سراج الدین احمد (چودھویں صدی) کی تصانیف کو بھی کم مرتبہ سمجھ کر ترک کر دیا گیا ہے۔

مقابلہ میں مشرق کی برتری ہے شرر کے مقالات وغیرہ بھی اس رنگ میں رنگے ہوئے ہیں ان کا تذکرہ آگے آئے گا۔ رفقائے شبلی کی تاریخی کتابیں شبلی کے معیارِ کمال سے فروتر ہیں۔ مگر ان میں بھی جذبۂ وصول کے اعتبار سے استاد کا رنگ تصنیف جھلک رہا ہے۔

چھٹا باب

ادبی تنقید اور دوسری انواعِ نثر

(الف) ادبی تنقید

اردو ادبی تنقید اس وقت بھی کسی حد تک غیر ترقی یافتہ اور ناپختہ ہے ـــــ اور سرسید کا دور تو خود اردو ادب کی ترقی کا ابتدائی زمانہ تھا اس لیے اس دور میں کسی ترقی یافتہ اور مکمل نظامِ تنقید کی توقع رکھی نہیں جا سکتی ـــــ! تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہی وہ زمانہ تھا جس میں فن کے شعور اور اصولِ تنقید کے صحیح ادراک کا آغاز ہوا اور ایسا آغاز ہوا کہ اس میں نظری اور عملی دونوں لحاظ سے تنقید کے بعض عمدہ شاہکار وجود میں آ گئے۔ جن میں سے بعض کے متعلق بلا مبالغہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ ان کی حیثیت اردو میں وہی ہے جو مغربی نظامِ تنقید میں ارسطو کی بوطیقا کی یا لونگی جائی نس کی ON THE SUBLIME کی ہے۔

سرسید احمد خاں نے خود فنِ تنقید پر کوئی کتاب نہیں لکھی۔ مگر ان کے خیالات نے تنقیدی رجحانات پر بڑا اثر ڈالا۔ ان کا یہ بنیادی تصور کہ (اعلیٰ تحریر وہی ہے جس میں سچائی ہو، جو دل سے نکلے اور دل پر اثر کرے) بعد میں آنیوالے تمام تنقیدی تصورات کی اساس ہے۔ سرسید سے پہلے عبارت آرائی اور قافیہ پیمائی اعلیٰ نثر کی ضروری شرط تھی۔ مگر سرسید نے مضمون کے ادا کا ایک خاص اور سیدھا طریقہ اختیار کیا۔ انہوں نے ادبی اظہارات میں مضمون کو مرکزی اہمیت دی اور طریقِ ادا کو اس کے تابع قرار دیا۔ اور مصنف کے خلوص کو کلام کے لطف و اثر کا سرچشمہ قرار دیا ــــ اسی طرح انہوں نے انشا کے کاروبار میں مخاطب سے زیادہ خود مصنف کے دل میں اظہار کیلئے جذبات کو اصلی محور مرکزِ تخلیق بنا دیا یعنی جب تک خود مصنف کے دل میں اظہار کیلئے تڑپ نہیں (ــــــ اور ظاہر ہے کہ یہ تڑپ کسی جذباتی تحریک کے بغیر ممکن نہیں) اس وقت تک قاری کے ردِّ عمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا قدیم آرائش طرزِ انشا میں قاری کے رجحانات اور مذاق کو اوّلین حیثیت حاصل تھی۔ یعنی انشا پرداز کی منظر اس پر رہتی ہے کہ مخاطب اور قاری اس کے علم اور کمال سے متاثر ہوں۔ مگر سرسید کے نقطۂ نظر سے بڑا سوال یہ ہے کہ مصنف کے پاس کچھ کہنے کو ہے کہ نہیں! اگر نہیں تو کچھ کہنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر ہے تو پھر قاری کے نقطۂ نظر سے ادا کا طریقہ خود بخود متعین ہو جائے گا ــــ اور یہ طریقہ وہ ہوگا جو نیچرل ہوگا، قدرتی ہوگا۔ ایسا ہوگا جو عام طبائع انسانی کے لئے قابلِ قبول ہوگا، دل نشین ہوگا، موثر ہوگا۔ مگر شرط یہی ہے کہ مصنف کے اپنے خیالات میں سچائی ہو۔ اور یہ تبھی ہوگا جب مصنف کسی اہم جذباتی تحریک سے متاثر

ہوگا۔

سرسید نے عام ادب کی طرح تنقید میں بھی نیچرل عنصر کا اصول قائم کیا ہے۔ ان کے نزدیک اعلیٰ ادب کو نیچرل ہونا چاہیئے۔ اور نیچرل سے مراد یہ ہے کہ وہ مصنف کی نیچر کے قدرتی اور بے ساختہ بہاؤ کے مطابق ہو۔ اس کے مضامین قانونِ قدرت اور عام طبائع انسانی کے مطابق ہوں۔ اسی طرح طرز ادا ایسا ہو، جس میں تکلف نہ ہو، بلکہ زبان و بیان نیچرل یعنی عام مانوس اور سہل ہو ۔۔۔۔ اسرسید کا یہ تصور یعنی نیچرل عنصر ان کے تمام رفقا کے نظام تنقید میں بڑی شدت سے موجود ہے۔ خصوصاً حالی کے نقد و نظر کی تو اساس یہی ہے۔

سرسید نے ادب کے جمالیاتی تصور سے منہ موڑ کر اس کو زندگی کے مقاصد سے وابستہ کیا انہوں نے ادب کو افادی عمل کی حیثیت سے دیکھا اور اس کو تکمیل حیات اور ترقی کے لئے ایک اہم کارندہ اور وسیلہ قرار دیا۔ اس لئے سرسید اردو کے غالباً سب سے پہلے ترقی پسند ادیب اور نقاد تھے۔ کہ وہ ادب کو محض تفریح اور بے غرض مسرت کا ذریعہ نہیں سمجھتے اور ان کے نزدیک ادب محض جمالیاتی حظ کا سرچشمہ نہیں بلکہ اس سے قومی اور اجتماعی کام لیئے جانے چاہیئں۔

سرسید نے عام تاریخی اور علمی تنقیدوں میں عقل اور فطرت کے فیصلوں کو بنیاد قرار دیا ہے۔ اس لحاظ سے نقد و نظر ان کے نزدیک سائنسی تجربے کے قریب قریب ایک فعل جس میں مشاہدہ اور تجزیہ عقل کسی نتیجے یا فیصلے کا واحد

ذریعہ ہے۔

قصہ مختصر! اردو کے تنقیدی تصورات میں سب سے پہلے سرسید ہی نے یہ واضح کیا کہ انشا میں اصل چیز مضمون ہے، طریقِ ادا نہیں۔ پھر یہ بھی بتایا کہ اعلیٰ انشا میں جذباتِ صادقہ، حسن اور اثر و تاثیر کے ضامن ہوتے ہیں۔ محض تُک بندی اور بے مقصد استعارات و تشبیہات سے حسن نہیں نکھرتا۔ انہوں نے طرزِ بیان میں نیچرل ادا کی اہمیت واضح کی اور ادب کو ایک افادی اور مقصدی عمل قرار دیا ــــ! اور عقل اور مشاہدہ کو فیصلوں کا معیار بنایا ــــ! یہ وہ تصورات ہیں، جن سے نہ صرف ان کے رفقا متاثر ہوئے بلکہ ان کے بعد آنیوالے سارے ادیب اور نقاد اثر پذیر ہوئے۔ ہم اس موقعہ پر صرف رفقائے سرسید (یعنی حالیؔ اور شبلیؔ) کے تنقیدی تصورات کا تذکرہ کریں گے۔

حالیؔ

حالیؔ کا تنقیدی شاہکار مقدمہ شعر و شاعری ہے۔ مگر ان کے تنقیدی تصورات حیاتِ سعدی ــــ یادگارِ غالب اور حیاتِ جاوید میں بھی ہیں۔ ان کے علاوہ بکھرے ہوئے خیالات ان کے بعض مقالات میں بھی مل جاتے ہیں۔

مقدمہ شعر و شاعری میں مولانا حالیؔ نے شعر و شاعری کے عام اصولوں کے علاوہ اردو شاعری کی مختلف اصناف پر بھی تنقید کی ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے شعر اور اس کی تاثیر سے بحث کی ہے، اس کے بعد تہذیب سے اس کا

رابطہ قائم کیا گیا ہے ۔ پھر یہ ثابت کیا ہے کہ شاعری سوسائٹی کے تابع ہوتی ہے ۔

حالی نے شعر کیلئے راستی، اصلیت اور جوش کو ضروری قرار دیا ہے ۔ ان کے نزدیک شعر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ "نیچر" کے مطابق ہو اور اس میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو عادت یا واقعہ کے خلاف ہو ۔ اچھے شعر کے لیے زبان کی درستی اور سادگی بھی ضروری ہے ۔ مولانا حالی دہلی اور لکھنؤ کی تفریق کو پسند نہیں کرتے کیونکہ اس سے بے بنیاد ادبی گروہ بندیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور زبان کا دائرہ محدود ہو جاتا ہے ۔

حالی شعر کے لیے جذبے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ بہرحال جہاں تک ممکن ہو کسی مضمون کے لکھنے پر اس وقت تک قلم نہیں اٹھانا چاہیئے، جب تک اس کے دل کو ٹھیس نہ لگی ہو (مقدمہ مع دیوان ۔ نامی پریس ۱۸۹۳ ۔ ص ۱۱۵)

حالی نے غزل کی اصلاح کی طرف خاص توجہ کی ہے، ان کی رائے ہے کہ غزل میں جو عشقیہ مضامین باندھے جائیں وہ ایسے جامع الفاظ میں ادا کئے جائیں جو دوستی اور محبت کی تمام انواع و اقسام اور تمام جسمانی اور روحانی تعلقات پر حاوی ہوں (مقدمہ ص ۲۱) جہاں تک ممکن ہو محبوب کے لئے مذکر اور مؤنث کا لفظ نہ آئے، کیونکہ ان کے خیال میں فارسی، اردو میں مرد معشوق کا ذکر محض ایک غلط فہمی اور قومی حمیت کے خیال پر مبنی ہے نہ کہ حقائق و واقعات پر۔ سب ان کی نصیحت یہ ہے کہ اس طریقے کو منسوخ کر دینا چاہیئے ۔ اس کے برعکس جو

لوگ اعلاناً عورتوں کے لوازمات کا ذکر کرتے ہیں۔ حالی کی رائے میں یہ طریقہ بھی مناسب نہیں۔

فارسی اردو شاعری کی بعض اور بری رسموں پر بھی حالی کی نظر پڑی ہے۔ مثلاً شراب وغیرہ کا ذکر زاہد و واعظ کو گالی دینا اور برا بھلا کہنا۔ کعبہ و مسجد کی تحقیر وغیرہ وغیرہ ـــــ یہ سب طریقے حالی کے خیال میں قابلِ مذمت ہیں۔ اسلیے ان کا ترک کر دینا مناسب ہے۔

حالی نے غزل کی طرح مثنوی اور قصیدہ کی اہمیت سے بھی بحث کی ہے... خصوصاً اردو مثنوی پر باقاعدہ تبصرہ کیا ہے اس صنف کے لوازم اور اہم مثنویوں کی قدر و قیمت خوب اچھی طرح بیان کی ہے۔

حیاتِ سعدی، یادگارِ غالب، اور حیاتِ جاوید کی عملی تنقیدوں سے بھی ان کے نظریات و تصورات پر مفید روشنی پڑتی ہے۔ ان میں ادب پاروں کی صحیح قدر و قیمت کے تعین کے لیے مقابلہ و موازنہ کے اصول پر عمل کیا ہے۔ سعدی اور غالب کی شاعری کی قومی اور اجتماعی افادیت کو بھی جانچنے کی کوشش کی۔ ادبی شخصیتوں کے ذہنی ارتقا میں ماحول اور جغرافیہ کے اثرات کا بھی سراغ لگایا ہے اور غزل وغیرہ کے سلسلے میں بہت سے ایسے خیالات کو پیش کیا ہے جو بعد میں زیادہ منظم صورت میں مقدمہ میں پیش ہوئے ہیں۔

حالی کے تنقیدی تصورات نہ صرف مشرقی ہیں اور نہ خالص مغربی، انہوں نے مغربی اصولِ تنقید سے استفادہ ضرور کیا ہے، مگر بالواسطہ، وہ اگر یورپ فنِ انتقاد سے پورے باخبر ہوتے تو مقدمہ کے مضامین کی نوعیت جدا ہوتی۔ انہوں نے ہمارے

سامنے ادب اور شعر کا جو تصور پیش کیا ہے وہ اصولاً درست سہی مگر عمل کی منزل میں پہونچ کر وہ نظامِ عروضی کے تصورِ شعر کی طرح میکانیکی اور اکتسابی بن جاتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے شعر و ادب کو اجتماعی اور سوسائٹی سے جس انتہا تک وابستہ کیا ہے اس تک پہونچ کر ادب اور پروپیگنڈہ میں کچھ فرق نہیں رہ جاتا۔ شعر کی جذباتی بنیادوں کا تصور بھی ان کے یہاں کچھ مدھم سا ہے۔ اور نقد و نظر کے جمالیاتی عنصر پر بھی ان کی نظر کچھ زیادہ نہیں پڑی۔ شعر اور اخلاق کے باہمی رشتے کے متعلق بھی ان کے تصورات واضح نہیں اور اسلوب میں معنی اور لفظ کے متعلق بھی انہوں نے کھل کر تشریح نہیں کی۔ ان کے نزدیک اچھی تنقید وہ ہے جس میں اعتدال کو مدِ نظر رکھا گیا ہو اور انتقاد کا صحیح فیصلہ وہ ہے جو درست نہ ہو۔

تنقید میں حالی کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے فارسی اور اردو کی عملی تنقید سے ایک منظم نظریہ تنقید پیدا کیا۔ پرانی تنقید میں عمل تھا مگر اصول نہ قلم بند تھے، نہ واضح ـــــ حالی نے پرانی تنقید کو ایک نظریہ بخشا۔ ان کا دوسرا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے مغربی تنقید اور مشرقی نقد و نظر میں ایک پیوند قائم رکھنے کی کوشش کی۔ ہم پروفیسر کلیم کے اس طریقِ کار سے متفق نہیں کہ مشرق کے ادب کو سراپا مغربی اصولِ نقد سے جانچنا چاہیئے۔ واقعہ یہ ہے کہ مشرقی ادب کا ماحول جدا ہے۔ اس کے ارتقا کی کہانی اور اس کے موثرات جدا ہیں۔ اس لیے اس کو پرکھنے کیلئے اصول بھی بہت حد تک اپنے ہونے چاہئیں۔ البتہ مغرب کے ان عام اصولوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ جن کی حیثیت عالمگیر ہے ـــــ حالی نے ایسے ہی نظامِ تنقید کیلئے راستہ صاف کیا۔

شبلی

شبلی جن کا تذکرہ اس کتاب میں کئی مرتبہ آیا ہے، تنقید میں بھی صدر نشینِ بزم ہیں۔ ان کی کتاب "شعر العجم" فارسی شاعری کی تاریخ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے تنقیدی تصورات کے لیے بھی ایک کتابِ حوالہ ہے۔ اس کے بعد موازنہ انیس و دبیر کا نمبر آتا ہے۔ اس میں انہوں نے اردو مرثیہ کی ماہیت سے بحث کی ہے۔ مگر اس کے ضمن میں انہوں نے اچھی شاعری کے اصول بھی پیش کئے ہیں۔ ان دو کتابوں کے علاوہ سوانح مولانا روم میں اور متعدد مقالات میں انہوں نے نقد و نظر کے معیاروں کا تذکرہ کیا ہے۔ ادبی تنقید سے قطع نظر انہوں نے ادب اور علوم کی بعض دوسری شاخوں کی تنقید کے اصول بھی واضح کئے ہیں ——— مثلاً سوانح نگاری اور تاریخ نگاری کے اصول ——— اس کے عام اسلوب و انشا وغیرہ کی بحث ——— غرض ان کا اشہبِ قلم ہر میدان میں چلتا ہے۔

مہدی حسن کی رائے میں شعر العجم تنقید عالیہ (ہائی کرٹسزم) کا بہترین نمونہ ہے"۔ بلکہ انہیں اصرار ہے کہ "صرف اردو لٹریچر میں نہیں بلکہ مشرق کی کسی زبان میں اس پایہ کی تصنیف موجود نہیں۔ اور "یہ دنیا کی سب سے شیریں زبان کے جذباتی لٹریچر کا ایک خوبصورت مرقع ہے۔

شعر العجم میں شبلی نے مغربی اصولوں سے بھی فائدہ اٹھایا ہے۔ مگر اس کی ساری وضع قطع مشرقی ہے اس لئے مقدمہ شعر و شاعری کے مقابلہ میں اس کے اصول زیادہ مانوس ہیں۔ حالی کے مقدمہ کی ایک خاص کمزوری ہے ——— مغربی

اصولوں کا رعب ـــــ خوش قسمتی سے شعرالعجم اس کمزوری سے پاک ہے۔ شبلی کی اس کتاب میں ان کی خود اعتمادی اور بالادستی کا رنگ موجود ہے۔ انہوں نے قارئین کو مغربی نقادوں کے بڑے بڑے ناموں سے خواہ مخواہ مرعوب کرنے کی کوشش نہیں کی۔

شعرالعجم میں شبلی کا ادبی ذوق نہایت مکمل اور پختہ صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ اسمیں اشعار کا حسین انتخاب، فارسی شاعری کا بہترین انتخاب ہے۔ شعرالعجم میں کیا اس کے اسلوب میں اور کیا اس کے بیان میں ہم سب سے زیادہ جس چیز سے متاثر ہوتے ہیں وہ مصنف کی لطافتِ طبع ہے ـــــــ مقدمہ شعر و شاعری میں سلامت روی اور اعتدالِ طبیعت کا احساس ہوتا ہے۔ شعرالعجم میں اس کے مصنف کے جمالیاتی ذوق اور رنگینیٔ مزاج کا اثر پڑتا ہے۔

شعرالعجم جس فن کی کتاب ہے اس میں دوسری معاصرانہ کتابیں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ سخندانِ پارس کا اندازِ نظر اور نصب العین ہی شعرالعجم سے مختلف ہے۔ یہ فارسی شاعری کی مربوط تاریخ نہیں، اس میں مختلف موضوعوں پر مضامین ہیں، جن کو باہم ملایا گیا ہے۔ باقی رہی پروفیسر براون کی تاریخ ادبیات ایران۔ سو اس کا میدان شعرالعجم کے میدان سے وسیع تر ہے۔ یہ فارسی نظم و نثر کی مکمل اور محققانہ تاریخ ہے، اور اس کا ذخیرۂ معلومات بھی وسیع ہے مگر بقول مہدی حسن "وہ تحقیق کے ساتھ مذاقِ سخن کہاں سے لاتے؟" یہی وجہ ہے کہ یہاں ذوقِ سخن پر فیصلے کا دارومدار ہے۔ براؤن کی رائے عموماً قابلِ قبول ٹھہرتی ہے۔ مثلاً براؤن شاہنامہ کی حقیقی عظمت کا ادراک نہ کر سکے۔ اسی

طرح سعدی کے رتبۂ شاعری کے متعلق ان کا نقطۂ نظر بہت حد تک ناقص ہے۔ شبلیؔ نے ان معاملات میں براؤن سے اختلاف کیا ہے ـــــ اور اپنے دلائل کی بنیاد ذوقِ سخن پر رکھی ہے۔ جس سے شبلیؔ بدرجہ اتم بہرہ ور تھے ـــ اس کا خود براؤن کو بھی اعتراف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی تاریخ ادبیات فارسی کی جلد ثالث میں شبلیؔ کی تحقیق کو بصد اعتراف اپنا بھی لیا ہے۔

با ایں ہمہ خوش مذاقی شبلیؔ نے میدانِ تحقیق میں بہت سی ٹھوکریں کھائی ہیں۔ چنانچہ فاضل بزرگ حافظ محمود خان شیرانی نے اپنی کتاب شعر العجم میں شعر العجم کی تاریخی غلطیوں سے سیر حاصل بحث کی ہے۔

موازنہ انیس و دبیر بھی عملی تنقید کی کتاب ہے تنقید کا یہ انداز شبلیؔ کی اختراع نہیں ہمارے پرانے نظامِ نقد و انتقاد میں ادبی گروہ بندیوں کے ماتحت مختلف شاعروں کی شاعری کی قدر و قیمت کا فیصلہ اور طریقوں کے علاوہ اس انداز سے بھی کیا جاتا تھا۔ شبلیؔ نے بھی اس طریقے پر عمل کیا ہے، اس خاص بات کے علاوہ شبلی کے محاکمے کے اصول بہت حد تک سائنٹفک ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے شاعری کو پرکھنے کے صحیح اصول واضح کئے ہیں۔ پھر دونوں شاعروں کی تقابلی اہمیت ان اصولوں کی روشنی میں ظاہر کی ہے۔ انہوں نے کتاب میں بلاغت اور فصاحت کے قدیم تصور سے بہت استفادہ کیا ہے۔ مگر ان کی تشریح سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس معاملہ میں قدیم تصور کی ساری غلط فہمیوں کے بری طرح شکار ہیں۔ تاہم فصاحت و بلاغت کی ناقص بحث کے سوا ان کا تنقیدی عمل عموماً بے عیب اور صحیح ہے۔ اب شبلیؔ کے نظریات کو لیجیے۔ ان کی عام تنقید کے چند

اصول ہیں۔ انہوں نے عموماً طبعی حالات کا اثر شاعری پر دکھایا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ معاشرتی اور سماجی حالات سے قوموں کی شاعری اثر پذیر ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ شاعری نسل سے بھی اثر پذیر ہوتی ہے۔

شبلی نے شاعری کی قدیم تقسیم پر بھی اعتراض کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تقسیم کا صحیح طریقہ یہ تھا کہ شعر کی جو حقیقت ہے یعنی مصوری، جذبات و تخیل، اس کے لحاظ سے اس کی معنوی اقسام قائم کیے جائیں۔ مثلاً رزمیہ، عشقیہ، فخریہ، مرثیہ، اخلاقی، صوفیانہ، فلسفیانہ وغیرہ وغیرہ" اسی طرح ان کی رائے ہے کہ شاعری کے مختلف ادوار قائم کیے جائیں تاکہ ہر دور کی مختلف خصوصیات ظاہر ہوسکیں۔ اور یہ بھی واضح ہوسکے کہ ایک دور کا ادب دوسرے دور کے ادب سے کن کن باتوں میں مختلف ہے۔ ہر دور کے ادیبوں اور شاعروں کے عام رجحانات کی تشریح بھی کرنی چاہیے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ کس قوم کی شاعری نے اس قوم کی اجتماعی نفسیات اور ذہنیت کی کس حد تک ترجمانی کی ہے۔

شبلی کو شاعری میں پیغام کی بڑی جستجو رہتی ہے۔ اس طرح وہ شاعری میں ایک خاص اخلاقی روح کے بھی متلاشی رہتے ہیں۔ ایسی اخلاقی روح کے جو اجتماع انسانی کی تعمیر و تکمیل میں مدد ہو اور اعلےٰ انسانی شرافتوں اور فضیلتوں کو ابھارنے والی ہو ——! انہوں نے عملی تنقید میں بھی شعراء کے کلام کے ان حصوں کو زیادہ اہمیت دی ہے جن سے عزتِ نفس، خودداری، آزادی، اولوالعزمی اور حق گوئی کی صفات نمایاں ہوتی ہیں —— اور یہ

وہ صفات ہیں جن کی سب سے زیادہ ضرورت شبلی کے اپنے زمانے کی سوسائٹی کو تھی۔

—— شبلی شاعری کو آزادی، انقلاب اور حریت کا مبلغ اور ترجمان بنانا چاہتے تھے۔ حالی کے نزدیک شاعری کا کام یہ ہے کہ ایک معتدل مزاج مگر کارکن سوسائٹی پیدا ہو جس کا سب سے بڑا خاصہ معاملہ فہمی، اعتدال مزاج اور معقولیت ہو۔

حالی کی طرح شبلی بھی شعر کیلئے جذبے اور خلوص کو ضروری مانتے ہیں انہوں نے شعر کیلئے دو بڑے رکن تجویز کئے ہیں۔ محاکات[۱] اور تخیل[۲]۔ محاکات سے مراد جذبہ یا خیال کی فکر کی ہو بہو مصوری ہے مگر سوال یہ ہے کہ محاکات اور تخیل کو دو الگ الگ عناصر قرار دینا کہاں تک درست ہے، کیونکہ خود محاکات میں بھی تخیل کا تصرف ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے۔

البتہ اگر تخیل سے مراد خیال کی وہ کار فرمائی ہے جو مافوق العادۃ اور مافوق الفطرت پیکر تراشی کی ذمہ دار ہے۔ جو حقیقت اور فطرت سے آگے کی موہوم" دنیا سے متعلق ہو —— تو پھر یہ تقسیم غلط نہیں ٹھہرتی۔

اسی طرح شبلی نے تشبیہ و استعارہ کو کچھ ایسے طریق سے پیش کیا ہے جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو بیان سے جدا کوئی الگ چیز تصور کرتے ہیں یعنی ان کو اضافی اور خارجی محاسن کلام میں سے کچھ سمجھتے ہیں۔ بیان و اظہار کا جز نہیں سمجھتے۔

شبلی کے نظام تنقید میں نیچر کو وہ بنیادی حیثیت حاصل نہیں جو مثلاً حالی کے یہاں اس کو حاصل ہے۔ شبلی کے بیانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ادب،

شاعری اور آرٹ کو فطرت کا محض ترجمان نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک اعلےٰ ادب اور آرٹ کا نصب العین یہ ہے کہ وہ فطرت کی تکمیل کرے، اور حسن کے اعلیٰ اور مثالی پیکروں کی مصوری بھی کرے۔ شبلی کے مقابلہ میں زیادہ جمالیت کے دلدادہ ہیں مگر سرسید کے زمانے کی افادیت اور مقصدیت ان پر بھی غالب ہے۔ ان کے نزدیک شعروادب کی غایت اثر و تاثیر ہے —— اور اثر و تاثیر کا نصب العین یہ ہے کہ افراد عملی زندگی میں ادب سے متاثر ہو کر ترقی کے خواہاں، اور حیاتِ اجتماعی میں زندگی اور تہذیب کی تکمیل میں سرگرم اور ساعی ہوں۔ اس دور میں بے غرض مسرت اور تفریح کا تصور ایک بیگانہ سا تصور معلوم ہوتا ہے۔ اور شبلی کے یہاں اس کا تصرف کم ہے۔

(ب) صحافت

گزشتہ صفحات میں سرسید احمد خاں کے جاری کردہ رسالہ "تہذیب الاخلاق" کا ذکر آچکا ہے اس رسالے کے اجرا سے پہلے سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی کا میگزین جاری کیا تھا جس کا نام بعد میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ رکھا گیا اس گزٹ نے مقالہ نگاری اور صحافت کے فن کو بڑی ترقی دی۔ مگر جو کام تہذیب الاخلاق نے انجام دیا اس کی نظیر اس دور کے ہندوستان میں نہ مل سکے گی۔ سرسید اس رسالہ سے وہی کام لینا چاہتے تھے جو انگلستان میں سپیکٹیٹر اور ٹیٹلر نے انجام دیا۔ اس کے مدیر خود سید صاحب تھے۔ مگر اس کے مقالہ نگاروں میں سید صاحب کے تقریباً سب رفقا شامل ہیں۔ مولوی چراغ علی، نواب محسن الملک، نواب وقار الملک،

مولوی نذیر احمد، مولانا حالی وغیرہ وغیرہ ۔ ان سے پیشتر مقالہ نگاروں کے مقالات کے مجموعے کتابی صورت میں شائع ہو چکے ہیں ۔

تہذیب الاخلاق نے مقالہ نگاری کے فن کو بڑی ترقی دی ۔ مگر فن سے زیادہ اس سلسلے میں جو اثرات مرتب ہوئے ان میں اہم اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ ملک میں روایت پرستی کے خلاف ایک تحریک پیدا ہوئی اور جدید نقطۂ نظر اور نئے خیالات کیلئے فضا پیدا ہوئی ۔ ادب میں واقعیت اور حقیقت پسندی کا رجحان ترقی پذیر ہوا۔ عقل پسندی کا ذوق بڑھا اور ترقی کے تخیل کو فروغ حاصل ہوا ۔ تہذیب الاخلاق نے جذباتیت کے بدلے معقولیت کو مقبول بنایا ۔

تہذیب الاخلاق کے مقالات عموماً مختصر ہوتے تھے اور ان میں ایک خاص نقطۂ نظر بھی موجود ہوتا تھا ۔ مگر ان کا انداز بے حد متین اور غیر دلچسپ تھا اس کے مضامین گہری مقصدیت کے علاوہ میں ملفوف ہوتے تھے ۔ جن میں شگفتگی اور رنگینی عموماً مفقود ہوتی تھی ۔ ان کی اپیل عموماً عقلی ہوتی تھی ، اور اگر کبھی عقل اور منطق کی گرفت ڈھیلی ہوتی تو پھر اس درجہ کمزور ہوتی کہ ہم ان کو ایک غیر مرتب اور غیر منظم خیالیہ کہنے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں ۔ ہمارے خیال میں تہذیب الاخلاق کے بہت کم اعلیٰ مضامین ESSAYS میں شمار ہو سکتے ہیں ۔ اگرچہ ان کا معتد بہ حصہ ایسا ہے جس سے مقالات عالمانہ خطبات کا درجہ حاصل کر سکتے ہیں ۔ تہذیب الاخلاق کے فیض یافتگان میں ہم وحید الدین سلیم اور عبد الحلیم شرر کا خاص تذکرہ کرنا چاہتے ہیں ان دونوں بزرگوں نے مقالہ نگاری میں ابتدائی تعلیم اسی رسالے کے ماحول میں پائی تھی ۔ چنانچہ یہی روح بعد میں بھی ان کی مقالہ نگاری میں نظر آتی ہے ۔ اس دور

(حاشیہ ۱ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

میں تہذیب الاخلاق کے بعد اگر کسی اور رسالے کو شہرت اور مقبولیت حاصل ہوتی تو وہ الندوہ ہے۔ یہ ندوۃ العلما کا ترجمان تھا اور قومی، ادبی تعلیمی اور سیاسی مسائل کو حلقہ شبلی کے نقطہ نظر کے مطابق پیش کرتا تھا۔ الندوہ کے اہم مضمون نگار شبلی ہی تھے۔ شبلی کے مقالات کا اہم حصہ الندوہ میں ہی شائع ہوا تھا۔

الندوہ شبلی کے نیم جذباتی، دینی تاریخی نقطہ نظر کا شارح اور مبلغ تھا۔ عالمانہ اور فاضلانہ مقالات کے باوجود اس کا نصب العین یہ تھا کہ ملک میں ایک علمی اور ذہنی انقلاب پیدا ہو اس کی ادبی حیثیت بلند تر تھی، اور اس کے مقالات کی روح اثباتی اور ایجابی تھی۔ سرسید احمد خاں کی مشککانہ، منصفانہ اور جوابی دعوت سے اس کے مقالہ نگاروں کو کوئی خاص دلچسپی نہ تھی۔ الندوہ کی دعوت کی اساس دین اور قومی تاریخ پر تھی جس کو بعد میں الہلال (ابوالکلام) آزاد نے جاری رکھا۔ دارالمصنفین کا رسالہ معارف بھی اسی نخل ادب کی ایک شاخ ہے۔

(ج) مکتوب نگاری

مسلم ہے کہ مشاہیر ادب کے خطوط بعض اوقات اپنی ادبی اور معنوی خوبیوں کی بنا پر اعلیٰ ادب میں شمار ہو سکتے ہیں۔ ان خطوط کی زیادہ اہمیت اس وجہ سے

حاشیہ صفحہ گزشتہ :-

ل ان کے مفصل حالات کے لئے ملاحظہ ہو رسالہ اردو۔ جنوری ۱۹۲۹ء

ہوتی ہے کہ ان میں بڑی بے تکلفی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے۔ ان میں بعض اوقات ادیب اور مصنف اپنے دل کی ساری سرگزشت بڑی آزادی سے کھول کر بیان کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان خوبیوں کی بنا پر دنیا کے بعض مشاہیر کے خطوط نے ادب عالیہ میں جگہ پائی ہے۔ چارلس لیمپ اور غالبؔ کے خطوط اپنی محدود وسعت کے باوجود ادب کے شاہکار قرار دیئے گئے ہیں۔

ہم اس کتاب میں جن مشاہیر کا تذکرہ کر رہے ہیں، ان میں سے بعض کے مکاتیب علمی اور ادبی لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے سرسید، شبلیؔ حالیؔ، اور وقارالملک کے خطوط خاص توجہ کے مستحق ہیں۔

سرسید احمد خاں کے خطوط اگرچہ ان کے مقالات کی طرح گراں وزن اور متین ہوتے ہیں۔ مگر بے تکلفی کا ایک خاص انداز ان کے خطوط میں پایا جاتا ہے۔ ان کے خطوں میں فضا ان کی باقی تحریروں کے مقابلہ میں دلچسپ اور مانوس بھی ہے اور ظرافت اور زندہ دلی ان میں زیادہ حد تک پائی جاتی ہے۔

شبلیؔ کے مکاتیب عموماً مختصر ہوتے ہیں۔ ان کا انداز بیان شگفتہ اور مانوس ہے۔ ایجاز جو ان کی تحریروں کا خاصہ ہے یہاں بھی ہے نکتہ آفرینی، طنزیہ فقرہ بازی جو علمی کتابوں میں ہنگامہ پیدا کرتی ہے۔ مکاتیب میں اور بھی لطیف معلوم ہوتی ہے۔ تاریخی کتابوں کی ساختہ پرداختہ عبارتوں کے مقابلہ میں خطوں میں ایک لچک اور بے تکلفی زیادہ ہے۔ اگر ان مکاتیب میں کاروباری مطالب کی بھرمار نہ ہوتی تو شبلیؔ کے خطوط غالبؔ کے خطوط کی صف میں رکھے جا سکتے تھے۔ مگر ان میں بھی شبلی پُر وقار متانت رکھتے ہیں ——— یہاں بھی رکھ رکھاؤ کافی ہے

ان کے خطوط سے ان کے مقاصدِ عملی و قومی کے علاوہ اس کے فنی اور تنقیدی اصولوں پر نہایت مفید روشنی پڑتی ہے ۔ —— ایک لحاظ سے ان کے خطوط ایک استاد کی ڈائری سے مشابہہ ہو جاتے ہیں ۔ ان کو پڑھ کر ان کی مصروفیتوں کے علاوہ ان کی ہمہ گیر طبیعت اور عملی رہنمائی کی جزئیات بڑی تفصیل کے ساتھ ہمارے سامنے آجاتی ہیں۔
مکاتیبِ شبلی کے بعد خطوطِ شبلی کے نام سے جو مجموعہ شائع ہوا ہے ان سے شبلی کی زندگی اور ذہن کے اسرار و رموز پر بڑا دلچسپ مواد فراہم ہوگیا ہے ۔ ان خطوں کا ایجاز اور حسن ان کے کاروباری خطوں سے بدرجہا زیادہ ہے ۔
حالی اور وقار الملک کے خطوط بھی اہم ہیں ۔ ان سے ان مکتوب نگاروں کی شخصیت کی ترجمانی ہوتی ہے ۔

ساتواں باب

نذیر احمد کے قصّے[1]

اب ہم نذیر احمد کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ ایک اعلیٰ درجے کے زبان دان، مترجم، مقرر اور عالم تھے۔ اور ان کی دینی تصانیف اور قانونی کتابوں کے ترجموں کی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن لوگ انہیں سب سے زیادہ ایک قصہ نویس کی حیثیت سے جانتے ہیں ـــــ اس باب میں ہم ان کی قصہ نویسی سے بحث کریں گے۔

نذیر احمد دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے۔ یہ وہ درس گاہ ہے جو ۱۸۲۵ء میں

۱؎ اور مضمون میں جناب علی عباس حسینی کے ان مضامین سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے جو انہوں نے ۱۹۳۷ء جنوری، فروری اور اپریل) میں تحریر فرمائے اور بعد میں کتاب کی صورت میں شائع ہوئے۔

دہلی میں قائم ہوئی تھی۔ اور اس کے تربیت یافتہ لوگوں میں ہمیں بعض ایسے افراد بھی ملتے ہیں، جن کے کارناموں کو اردو ادب میں آج نمایاں مقام حاصل ہے۔ ڈاکٹر مولوی عبدالحق نے اپنی کتاب "مرحوم دہلی کالج" میں لکھا ہے "کہ یہی وہ پہلی درسگاہ تھی جہاں مشرق و مغرب کا سنگم قائم ہوا۔ ایک ہی چھت کے نیچے ایک ہی جماعت میں مشرق و مغرب کا علم و ادب ساتھ ساتھ پڑھایا جاتا تھا۔ اس طالب خیالات کے بدلنے معلومات کے اضافہ کرنے اور ذوق کی اصلاح میں جادو کا سا کام کیا اور ایک نئی تہذیب اور نئے دور کی بنیاد رکھی، اور ایک نئی جماعت ایسی پیدا کی جس میں سے ایسے پختہ اور روشن خیال اور بالغ نظر انسان اور مصنف نکلے جن کا احسان ہماری زبان اور ہماری سوسائٹی پر ہمیشہ رہے گا۔[1]

انہی روشن خیال اور بالغ نظر بزرگوں میں ایک نذیر احمد بھی تھے۔ انہوں نے اگرچہ ابتدائی تعلیم اپنے والد مولوی سعادت علی سے حاصل کی تھی اور اس کے بعد بعض دیگر اساتذہ مثلاً مولوی نصراللہ خاں اور مولوی عبدالخالق صاحب سے بھی استفادہ کیا تھا۔ مگر حق یہ ہے کہ دہلی کالج ہی کی تعلیم نے انہیں صحیح معنوں میں جدید خیالات سے روشناس کیا۔ اور وہیں انہوں نے مغرب سے آئے ہوئے علوم و فنون کی روح سے سرسری واقفیت حاصل کی۔[2]

---

[1] "مرحوم دہلی کالج" از مولانا عبدالحق ص ۱۲۹

[2] دہلی کالج میں نذیر احمد کے داخلے کی سرگزشت فرحت اللہ بیگ نے اپنی "نذیر احمد کی کہانی" میں بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔

نذیر احمد کہتے ہیں کہ "اگر میں نے کالج میں نہ پڑھا ہوتا۔ تو میں بتاؤں میں کیا ہوتا؟ مولوی ہوتا" "تنگ خیال، متعصب، اکھل کھرا۔ اپنے نفس کے احتساب سے فارغ، دوسروں کے عیوب کا متجسس، بر خود غلط ...... مسلمانوں کا نادان دوست، تقاضائے وقت کی طرف سے اندھا بہرہ" یہ اسی کالج کی تعلیم تھی[1]۔ جس نے "معلومات کی وسعت" "رائے کی آزادی" "مالرشین (درگزر) گورنمنٹ کی سچی خیر خواہی، اجتہاد علی البصیرۃ جو تعلیم کے عمدہ نتائج ہیں اور جو حقیقت میں شرط زندگی ہیں" نذیر احمد کے دل و دماغ میں بھر دیئے۔ دہلی کالج میں ان کی تعلیم کا زمانہ ۱۸۴۵ء سے ۱۸۵۴ء تک تھا۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں، کہ نذیر احمد کو اپنے زمانۂ تعلیم میں ریاضی اور تاریخ سے مطلقاً دلچسپی نہ تھی۔ جس کا سبب سوائے اس کے کیا ہوسکتا ہے کہ قدرت نے انہیں ادب اور دین کی خدمت کے لئے پیدا کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی گراں قدر تصانیف کے ذریعے اردو ادب اور دین کی اہم خدمت انجام بھی دی۔

اس زمانہ میں اگرچہ نذیر احمد دہلی کالج میں داخل ہو چکے تھے، لیکن اس دور کے عام خیالات کے ماتحت انہیں والد کی طرف سے انگریزی پڑھنے کی اجازت نہیں ملی، اور یہ کمی انہوں نے بہت بعد میں اپنے زمانۂ ملازمت میں پوری کی۔ سائنس کے متعلق انہیں جو بیگانگی تھی۔ اس کا سبب ان کے اپنے قول کے مطابق

---

[1] حیات النذیر۔ صفحہ ۲۴۔

یہ تھا: کہ ان کی طبیعت واقع ہوئی ہے کنسرویٹو اور میری طبیعت میں اس کا عنصر زیادہ ہے۔ سائنس نے جو میرے مذہبی خیالات پر حملہ کرنا شروع کیا تو سائنس میں توغل کرنے کو طبیعت نے گوارہ نہ کیا۔[1]

یہ سچ ہے کہ نذیر احمد کی تعلیم پرانے مروجہ نصاب کے مطابق ہوئی۔ اور انہوں نے انگریزی کی طرف شروع میں توجہ نہ کی۔ تاہم دہلی کالج کے اثرات کے ماتحت جدید خیالات اور تصورات کے خلاف انہیں وہ تعصب نہ رہا جو بعض اور لوگوں کو تھا۔ اس طرح انہوں نے قدیم و جدید کی آمیزش سے اپنے لیے ایک معتدل مسلکِ عمل تجویز کر لیا اور یہی وہ امتزاج اور اعتدال ہے جو ہمیں نذیر احمد کے مذہبی اور سیاسی رجحانات میں ہر جگہ نمایاں نظر آتا ہے۔

نذیر احمد اپنے زمانہ ملازمت میں سرسید سے متعارف ہوئے۔ اس کے بعد دوستی کا سلسلہ مرتے وقت تک قائم رہا۔ اور حیدر آباد سے پنشن لے لینے کے بعد وہ سید صاحب کی تعلیمی تحریک میں ایک مخلص اور پُرجوش سپاہی کی طرح کام کرتے رہے انہیں سید صاحب کا بہت لحاظ تھا چنانچہ ایک موقعہ پر لکھتے ہیں میں نے آج تک ان کی (سرسید کی) دعوت کو رد نہیں کیا اور کروں گا بھی نہیں انشاء اللہ"[2] بلکہ یہاں تک لکھا کہ اگر مجھ کو پیر کی تلاش بھی ہوتی تو میں ضرور ان کے ہاتھ پر بیعت کر لیتا۔[3]

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ نذیر احمد پر سرسید کا اثر براہ راست نہیں

---

[1] ایضاً ص۲۳ [2] حیات النذیر ص۲۴۲ [3] ایضاً ص۲۴

تھا۔ بلکہ بالواسطہ تھا تصنیف و تالیف کی تحریک بڑی حد تک محکمہ تعلیم کی ملازمت کی وجہ سے ہوئی۔ اور رواداری اور عام بے تعصبی کا میلان دہلی کالج کے ماحول اور تربیت کا نتیجہ تھا۔ اور وہ سرسید کے مذہبی معتقدیت سے متفق نہ تھے۔ دینی خیالات میں اگرچہ پرانے علماء کی نظر میں بہت آزاد سمجھے جاتے ہیں۔ مگر سرسید کے نظریات کے متعلق انہیں بہت کچھ شکوک تھے۔ ان کے خیال میں سرسید قومی خیرخواہی کے نشے میں اتنے سرشار تھے کہ ان میں ایک طرح کی انتہا پسندی پیدا ہوگئی تھی اور وہ اعتدال سے بہت حد تک ہٹ گئے تھے۔ نذیر احمد اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ "افراط[1] ہر ایک چیز میں مذموم ہے۔ پس میرے نزدیک ——— سید احمد خان میں عیب ہے تو یہ ہے"۔

نذیر احمد کی ملازمت کے حالات اور دیگر سوانح کی تفصیل کے لیے یہ جگہ موزوں نہیں۔ مختصراً یہ کہ انہیں سب سے پہلے گجرات (پنجاب) میں معمولی سی ملازمت ملی۔ پھر کانپور میں محکمہ تعلیم میں ایک آسامی مل گئی۔ پھر الہ آباد میں ڈپٹی انسپکٹری پر تقرر ہوا۔ اس اثنا میں مولانا نے بعض قانون کی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ اس خدمت کے صلے میں انہیں تحصیلداری کا عہدہ ملا۔ یہاں سے ترقی کر کے کلکٹری تک پہونچے اس حیثیت میں وہ پہلے ضلع جالون، پھر گورکھپور اور بالآخر اعظم گڑھ میں رہے۔

حیدرآباد، دہلی اور لکھنؤ کے بعد مسلمانانِ ہند کا سب سے بڑا سیاسی اور تہذیبی

---

[1] حیات النذیر۔ صفحہ ۴۴

مرکز تھا۔ جب دہلی اور لکھنؤ کی شان و شوکت میں زوال آگیا اور دونوں راجدھانیوں میں اہلِ علم و فضل کے لیے کشش کا سامان باقی نہ رہا تو حیدرآباد ایک اہم علمی و ادبی مرکز بن گیا۔ چنانچہ اطراف ملک سے اہلِ کمال حیدرآباد پہونچتے تھے اور وہاں بڑی بڑی خدمات پر مامور ہوتے تھے۔ محسن الملک، وقار الملک، شبلی وغیرہ کئی اکابر کا حال قبل ازیں لکھا جاچکا ہے۔ نذیر احمد کا شمار بھی انہیں اہلِ کمال میں سے ہے۔ انہوں نے ۱۸۷۷ء میں ملازمت سے رخصت لے کر حیدرآباد میں عارضی ملازمت اختیار کی۔ بعد میں مستقل خدمات انجام دیں۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد وہاں سے مستعفی ہو کر پنشن یاب ہوئے اور دہلی میں سکونت اختیار کرلی۔

نذیر احمد کی تصنیف کی ابتدا اس وقت ہوئی جب وہ ضلع جالون میں تھے۔ اس کے بعد انہوں نے آخری عمر تک بہت سی کتابیں لکھیں جو کم و بیش ان چار مضامین سے متعلق ہیں۔

۱۔ بچوں کے لیے درسی کتابیں[1]۔

۲۔ مذہب اور دینیات۔

۳۔ قانونی کتابیں جو تمام تر ترجمہ ہیں۔

۴۔ ناول یا قصے۔

اس موقعہ پر ہم ان کے قصوں اور ناولوں کا تجزیہ کریں گے۔ ان کے

---

[1] نمبر ۱ تا ۳ کا حال مناسب مقام پر مذکور ہے۔ اسی لیے ان کتابوں کی فہرست جو ان عنوانات کے ذیل میں آتی ہے یہاں درج نہیں ہوئی۔

ناولوں کے نام یہ ہیں :-

۱۔ مرآۃ العروس

۲۔ بنات النعش

۳۔ توبۃ النصوح

۴۔ ابن الوقت

۵۔ محصنات

۶۔ ایامیٰ

۷۔ رویائے صادقہ ۔

مرآۃ العروس

مولوی عبدالحق ایک جگہ لکھتے ہیں " مرحوم اگر مرآۃ العروس کے سوا کوئی کتاب نہ لکھتے تو بھی وہ اردو کے باکمال انشا پرداز مانے جاتے"[1] اور بظاہر اس قول کی صداقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ نذیر احمد نے یہ کتاب اپنے بچّوں کی تعلیم کے لئے تصنیف کی تھی اور یہ کہنا بیجا نہ ہو گا کہ محکمۂ تعلیم کی ملازمت نے انہیں بچوں کی ضروریات سے بخوبی باخبر کر دیا تھا ۔ جب ان کے بچے پڑھنے پڑھانے کے قابل ہوئے تو انہیں محسوس ہوا کہ لڑکیوں کی مناسب تعلیم کے لئے کوئی کتاب

---

[1] حیات النذیر ۔ دیباچہ ص ۲

موجود نہیں۔ چنانچہ انہوں نے مرآۃ العروس کو جز آجز آلکھنا شروع کیا۔ یہ سلسلہ دیر تک جاری رہا۔ نذیر احمد جتنا لکھتے جاتے تھے اتنا سبقاً سبقاً پڑھاتے جاتے تھے یہ کتاب دراصل انہوں نے اپنی بڑی لڑکی کیلئے لکھی تھی۔ جب اس کی شادی ہوئی تو یہی اس کے جہیز میں دیدی۔ یہ ان کی پہلی تصنیف ہے جسے حکومت اور ملک کی طرف سے بڑا حسن قبول عطا ہوا۔ مرآۃ العروس کا دوسرا نام اصغری اکبری ہے۔ یہ دو بہنوں کا قصہ ہے۔ اکبری بڑی بہن، اصغری چھوٹی بہن وہ ایک ہی گھر میں محمد عاقل اور محمد کامل سے بیاہی گئی ہیں۔ اکبری حد درجہ تنک مزاج، بد طبیعت اور پھوہڑ ہے۔ چنانچہ شادی کے بعد بہت جلد اپنے شوہر کو اس کی ماں سے الگ رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ جس کا انجام بہت خوفناک ہوتا ہے لیکن چھوٹی بہن اصغری اوصاف و عادات میں اکبری سے بالکل مختلف ہے۔ وہ اپنی خوش اخلاقی سے تمام گھر والوں کو اپنا بنا لیتی ہے۔ اس کا اصول اولین خدمت، ایثار اور قربانی ہے اور یہ وہ جادو ہے جس سے وہ سب کو رام کرتی ہے، وہ جو کام کرتی ہے اسمیں شوہر کی خیر خواہی اور بہتری کا خیال مدنظر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اپنی خوشی اور آرام کو بھی خاوند پر قربان کر دیتی ہے۔ اکبری کیوں ایسی بدمزاج ہوئی؟ اس کا جواب صرف یہی دیا گیا ہے کہ جو لڑکیاں بچپن میں لاڈ پیار میں رہا کرتی ہیں اور ہنر اور سلیقہ نہیں سیکھتیں، یونہی اکبری کی طرح رنج اور تکلیف اٹھاتی ہیں۔ اکبری کو ماں اور نانی کے لاڈ پیار نے کیسی مصیبت میں رکھا۔ لڑکپن میں نہ تو کوئی ہنر سیکھا اور نہ کچھ اس کے مزاج کی اصلاح ہوئی۔ غرض اکبری بچپن کے لاڈ پیار اور تعلیم کی کمی کی وجہ سے اپنے اور اپنے متعلقین کے لئے وبال ثابت ہوئی۔ لیکن

اصغری کی تربیت عمدہ ہوئی۔ اگرچہ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اصغری کو کونسا ماحول ملا جس میں اس نے اکبری سے بہتر قسم کی تربیت حاصل کی۔ تاہم قصہ نگار نے یہی بتایا ہے کہ اصغری نے بچپن کی اچھی تربیت اور تعلیم کے طفیل وہ ہنر اور کمال حاصل کئے کہ آج تک اصغری کا کیریکٹر صنف نسواں کیلئے مشعل ہدایت کا کام دیتا ہے۔

"یہ لڑکی گھر بھر میں ایسی تھی جیسے باغ میں پھول" یا آدمی کے جسم میں آنکھ، ہر ایک طرح کا ہنر، ہر ایک طرح کا سلیقہ اس کو حاصل تھا عقل، ہنر، حیا، لحاظ سب صفتیں خدا نے اصغری کو عنایت کی تھیں۔ لڑکپن میں اس کو کھیل کود، ہنسی اور چھیڑ سے نفرت تھی۔

مولانا نے اصغری کے رنگ میں تمام طبقۂ نسواں کے سامنے ایک تعلیمی پروگرام پیش کیا ہے۔ اور تدبیر منزل کے جملہ اصول اس کی زبان سے بیان کر دیئے ہیں۔ مرد اور عورت خاوند اور بیوی کے باہمی فطری تعلقات اور قدرتی وظائف کو بڑی خوش اسلوبی سے بیان کیا اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس طرح ایک تعلیم یافتہ اور دیندار بیوی اپنے شوہر کے سود بہبود کا خیال رکھ سکتی ہے۔

حالی لکھتے ہیں جب مرآۃ العروس پہلی دفعہ چھپ کر شائع ہوئی تو جو نقشہ اسمیں عورتوں کی اخلاقی حالت کا کھینچا گیا تھا اس کو دیکھ کر سرسید کو بہت رنج ہوا تھا اور وہ اس کو مسلمان شرفا کی زنانہ سوسائٹی کے حق میں ایک اتہام خیال کرتے تھے: سچ یہ ہے کہ مرآۃ العروس میں جہاں ایک طرف عورتوں کی تعلیم اور دینداری پر زور دیا گیا ہے وہاں اس زمانے کی عورتوں کی کم علمی کا اتنا خوفناک نقشہ کھینچا گیا ہے کہ ہم اس کو مبالغہ سے خالی نہیں سمجھ سکتے

یہ مبالغہ غالباً اصلاحی آواز کو مؤثر بنانے کے لیے کیا گیا ہے۔ کیونکہ تاریخی شواہد
و قرائن یہ بتاتے ہیں کہ اس زمانے کی زنانہ مسلمان سوسائٹی اتنی غیر مہذب اور
غیر شائستہ نہ تھی، جتنی نذیر احمد نے ظاہر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید جیسے روشن
خیال کو اس کی تردید کرنی پڑی اور انہوں نے اس کو "زنانہ سوسائٹی پر اتہام"
قرار دیا۔

کردار

مولانا نے اصغری کو تمام اوصاف حمیدہ کا مجموعہ اور اچھی صفات کا پیکر
بنایا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اسے "عورت" نہیں بنایا۔ وہ متین، خاموش،
معاملہ فہم، سلیم المزاج، ایثار پیشہ لڑکی ہے۔ جسے بچپن میں سوائے پڑھنے اور
گھر کے کام کے کسی اور کام سے دلچسپی نہیں، اور شادی ہو جانے کے بعد شوہر کی خدمت
غمگساری اور خیر اندیشی کی فرصت نہیں وہ ہر دور میں اور ہر زمانہ میں معقول
اور متین نظر آتی ہے۔ بچپن میں جب ہنسنا کھیلنا چاہیئے، اسے کھیل کود سے
نفرت ہے۔ جوان ہو کر جب اس کے سینے میں جذبات شباب کا ایک طوفان موجزن
ہوتا ہے، وہ ضبط اور پابندی کی ایک تمثال نظر آتی ہے۔ اس کے سینے میں دل
نہیں پتھر ہے وہ ان عام نسوانی جذبات سے متاثر نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی
ہے تو اس کا اظہار کسی صورت نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا نے جس
سوسائٹی کی عورت کی تصویر کھینچی ہے اس میں عورت کی طرف سے ان جذبات
کے بے محابا اظہار کو معیوب خیال کیا جاتا تھا۔ مگر حقیقت نگاری کا فرض امر کا

متقاضی تھا کہ قصہ نویس عورت کے فطری جذبات اور قدرتی امتیازات کا اظہار ضرور کرتا۔

اصغری کے کیریکٹر میں ایک خاص بات یہ ہے کہ وہ بدو شعور سے لے کر آخر تک یکساں طور پر اتنی پختہ کار نظر آتی ہے کہ انسانی تجربے کی تبدیلیاں جو حیات کا لازمہ ہیں، اس میں مطلق محسوس نہیں ہوتیں۔ بظاہر عمر کے ساتھ ساتھ اس کے عادات و اطوار میں ایک خفیف سا تغیر ہو جاتا ہے، لیکن ذہنی اور نفسی لحاظ سے وہ جس طرح بچپن میں تھی اسی طرح تیرہ برس کی عمر میں بھی تھی۔ اس کا یہی حال ادھیڑ عمر میں بلکہ پیری میں بھی رہتا ہے، یہ بات یقیناً ناقابلِ یقین ہے اور ہمارے خیال میں مولانا کی قصہ نویسی کی خامی ہے۔

اصغری کی یہ خشک معقولیت تین چار موقعوں پر بہت زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ تیرہ برس کی عمر میں جب اس کی شادی ہونے لگتی ہے تو وہ تقاضہ کرتی ہے کہ مجھے میری ہمشیرہ سے زیادہ جہیز نہ دیا جائے۔ پھر جب شوہر کو بسلسلہ ملازمت سیالکوٹ روانہ کرتی ہے تو اس وقت بھی اس کا طرزِ عمل ایک عورت اور ایک بیوی کا نہیں بلکہ ایک کوہ وقار معلم اور اتالیق کا ہے۔ بچوں کا انتقال ہوتا ہے تو وہ اسلامی احکام سے اتنی متاثر ہے کہ صبر شکر کی انتہائی مثال قائم کر دیتی ہے۔ یہاں بھی وہی عقل اور ضبط اس کی سیرت کے مخصوص عناصر معلوم ہوتے ہیں۔

اصغری کی سیرت میں غیرت، خودداری، سلیقہ مندی اور ہوشیاری کو بھی نمایاں مقام حاصل ہے۔ وہ شادی کے فوراً بعد گھر کا انتظام اپنے ہاتھ میں

لے لیتی ہے۔ اور اتنی معاملہ فہمی کا ثبوت پیش کرتی ہے کہ تھوڑی ہی مدت میں اس گھر کو ایک قابلِ رشک گھر بنا دیتی ہے۔

مرآۃ العروس میں اصغری ہی مصنف کا سب سے بڑا کردار اور موضوع ہے اور اصغری کے ہمہ صفت موصوف پیکر میں اس نے وہ تمام باتیں پیدا کر دی ہیں جو کہ ایک شریف خاندان کی کسی شائستہ لڑکی میں ہونی چاہئیں۔ علی الخصوص وہ طریقۂ تعلیم جو مرآۃ العروس میں پیش کیا گیا ہے اس دور کے نقطۂ نگاہ سے عورتوں کے لیے بہترین طریقہ معلوم ہوتا ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ ایک لحاظ سے آج بھی اسے عمدہ ترین طریقہ کہا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر آج کل کی عورتیں ہر چیز میں مردوں کی نقالی کرنا چاہیں، تو دوسری بات ہے۔

نذیر احمد نے اصغری کی شکل میں مسلمان زنانہ سوسائٹی کے لیے ایک مثالی نمونہ قائم کر دیا ہے، یہ نذیر احمد کا مثالی کردار ہے، اور شاید اس کے ذریعے نسوانی روپ میں وہ خود جلوہ گر ہوئے ہیں۔ حالی اور سید کا اعتراض تو یہ ہے کہ نذیر احمد نے مرآۃ العروس لکھ کر زنانہ سوسائٹی پر ایک اتہام باندھا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ مرآۃ العروس کے زنانہ کرداروں کی نسبت اس کے مرد زیادہ نکمے، نکھٹو، بے عقل اور بے شعور معلوم ہوتے ہیں۔ میاں عاقل شریف ہیں مگر بے وقوف۔ میاں کامل کچھ ہوشیار تو ہیں مگر بے ضمیر۔ بیوی کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہی اس باکمال بیوی کو بھلا دیتے ہیں ——— لیکن اگر غلط نہ ہو تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصغری جیسی خالی از جذبات لڑکی شوہر کے تشکر اور عزت کو تو حاصل کر سکتی ہے مگر اس کی محبت کے جذبے کو ابھار نہیں سکتی۔ میاں کامل محبت کی تلاش میں کہیں ادھر ادھر

بھٹک گئے ہوں تو جائے تعجب نہیں !۔

جہاں تک مکالمہ نگاری کا تعلق ہے، نذیر احمد اردو کے بلند پایہ مکالمہ نگار ہیں۔ علی الخصوص زنانہ گفتگو کے پیش کرنے میں بڑے ماہر۔ مرآۃ العروس اپنے زمانہ میں بہت مشہور ہوئی۔ بہت پسند کی گئی۔ بہت بکی۔

ہندو مسلمان گھرانوں میں اس کا وہ چرچا رہا کہ نذیر احمد خود "اصغری اکبری" والے مشہور ہو گئے۔ مگر تنقید پوچھتی ہے ؟ کیا مرآۃ العروس واقعی اس تحسین کی مستحق تھی ؟ جواب یہ ہے کہ مرآۃ العروس نے بوستان خیال اور فسانۂ عجائب کی "طلسمی دنیا" کی بجائے اردو والوں کو حقیقی زندگی کے تجربات سے روشناس کیا۔ اس افسانے کا موضوع دلکش اور جاذب توجہ ہے اور گھریلو زندگی سے براہ راست متعلق ہے۔ یہ وہ موضوع ہے جس پر صحیح ادب کی بڑی ضرورت تھی مگر دستیاب نہ تھا۔ یہ وہ اسباب ہیں جن کی بدولت مرآۃ العروس کو قبول عام نصیب ہوا۔ یعنی اس کا سب سے بڑا امتیاز اس کی اولیت ہے ورنہ خالص فنی نقطہ نظر سے اس میں چند بڑی خرابیاں ہیں اوّل یہ کہ اس کا پلاٹ بیحد سادہ اور خشک ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لڑکی تعلیم حاصل کرتی ہے۔ قدرت کی طرف سے اسے متوازن دل و دماغ حاصل ہے۔ ان اوصاف کی وجہ سے وہ شوہر اور خاندان کیلئے باعث برکت ثابت ہوتی ہے۔ فقط اس کی بڑی بہن اکبری لاڈ پیار سے پلی۔ اس کا انجام خراب ہوا۔ اصغری کی تربیت ہوئی۔ وہ زندگی کی بامرادیوں تک پہونچی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ کہانی کا سارا راز بہت جلد ظاہر ہو جاتا ہے یعنی (CLIMASE) بہت جلد آجاتا ہے۔ پڑھنے والے کو سارا قصہ

شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے۔

بنات النعش

یہ قصہ مراۃ العروس کا دوسرا حصہ یا تتمہ ہے۔ اس میں مراۃ العروس والی اصغری بیگم، طبقہ نسوان کی تعلیم و اصلاح کا کام اپنے ذمہ لیتی ہے، اور شوقیہ لڑکیوں کا ایک مکتب کھولتی ہیں۔ اس میں دیگر طالبات کے علاوہ ایک حسن آرا بیگم بھی ہیں۔ جو اکبری سے زیادہ بدمزاج نامعاملہ فہم ہیں۔ مگر اصغری کی تعلیم و تربیت سے سدھر جاتی ہیں اور ایک شائستہ مہذب خاتون بن جاتی ہیں۔

نذیر احمد نے اس قصہ کے ضمن میں معلومات عامہ کا ایک دریا بہا دیا ہے۔ زمین کی کشش، وزن مخصوص مقناطیس، زمین کی جسامت ضروریات تمدن، لوازم شہرت و معاشرت غرض سینکڑوں علمی باتیں اس پیرائے میں بیان کی ہیں۔ کہ کتاب قصہ سے کہیں زیادہ علمی کتاب معلوم ہوتی ہے۔

اس کتاب کا خیر مقدم اگرچہ مراۃ العروس سے کم ہوا لیکن اس مضمون پر جتنی کتابیں لکھی جاتیں۔ ان کی ضرورت تھی اس لیے نسبتاً یہ کتاب بھی نذیر احمد کی بڑی مقبول کتابوں میں سے ہے۔ بلحاظ قصہ بنات النعش بہت سادہ اور پھیکی ہے اس کا موعظتی رنگ سطر سطر میں اس درجہ نمایاں ہے کہ اس کا تا دیر پڑھتے رہنا قریباً ناممکن ہے۔ استانی جی کی زبان سے نذیر احمد یہ تو ضرور کہتے ہیں کہ اس کتاب میں تم مکتب کی سب لڑکیوں کی ہو بہو تصویریں پاؤ گی ؛ اور تصویر سے مراد یہ ہے کہ تمہارے مزاج، تمہاری عادت، تمہاری خو بو کا اس

میں ایسا بیان کال ہے جو تمہارے حالات سے واقف ہے کتاب کے پڑھنے کے ساتھ سمجھ جائے گا کہ تمہارا تذکرہ ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ نذیر احمد کی یہ تصویریں ایک ماتم خانہ کی تصویریں معلوم ہوتی ہیں، اور وہ بھی نقش دیوار! بہر حال یہ تذکرہ آئندہ چل کر پھر آئے گا۔

توبۃ النصوح

یہ بھی ایک اصلاحی قصہ ہے۔ اس میں پہلے ایک خاندان کی اخلاقی پستی دکھائی گئی ہے پھر ایک خاص حادثہ کی وجہ سے اصلاح کی کیفیت بیان ہوئی ہے۔ جس خاندان کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ اس میں ایک خاں، ایک بی بی ہے۔ ان کے تین بیٹے اور بیٹیاں۔ بڑا لڑکا کلیم اور بڑی لڑکی نعیمہ، یہ دونوں پختہ عمر کے ہیں۔ باقی نو عمر ہیں۔ رئیس خاندان (نصوح) ایک دفعہ مرض ہیضہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ معالج خواب آور دوا دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ سو جاتا ہے اس اثنا میں وہ ایک خواب دیکھتا ہے جو دراصل اس سارے قصے کی روح ہے۔ خواب میں نصوح کو دوسری دنیا یعنی حشر، اعمال نامہ اور حساب قبر کی تکلیف دکھائی جاتی ہے اس سے اسے عبرت حاصل ہو جاتی ہے۔ جس کے سبب وہ اپنے مذہبی عقائد کو جو (متزلزل ہو چکے تھے) از سر نو درست کر لیتا ہے۔ جب وہ خواب سے بیدار ہوتا ہے تو گویا اسے نئی زندگی مل جاتی ہے۔ اور وہ اس پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے، اور سارے خاندان کی مذہبی اصلاح کا بیڑا اٹھا لیتا ہے اس مشن کی تکمیل میں اسے بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور تعجب یہ

ہے کہ خاندان کے پختہ عمر افراد اس کے راستے میں سب سے زیادہ رکاوٹیں ڈالتے ہیں۔
مگر بالآخر اسے کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

توبۃ النصوح میں نذیر احمد نے انسانی فطرت و مردوں کی، عورتوں کی نہیں) سے واقفیت کا ایک عرفانی ثبوت پیش کیا ہے۔ مصنف کو خود تو سب سے زیادہ نصوح کے کردار سے دلچسپی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ ان کے قلم سے دانستہ یا نادانستہ ایک اور سیرت کی ایسی عمدہ اور مکمل تصویر کھنچ گئی ہے کہ ہم اسے ابن الوقت کے بعد شاید سب سے عمدہ مردانہ کردار قرار دے سکتے ہیں۔ یہ سیرت ہے کلیم کی جو ایک رند لاؤ بالی ہے مگر اس کے ساتھ ہی بڑا با مذاق اور فن پرست بھی ہے۔ اس کردار نگاری میں مصنف کے کمالِ فن کی داد دیئے بغیر چارہ نہیں۔ کلیم دین و مذہب سے بیگانہ سہی مگر وہ علم و فن سے بیگانہ نہیں۔ اس کے پاس ایک اعلیٰ درجہ کا کتب خانہ ہے۔ جس میں آرٹ اور ادب کے انمول جواہر نظر آتے ہیں۔ اگرچہ میاں نصوح کو ان جواہر پاروں سے محبت نہیں، مگر اس کے گھر میں اس کا سب سے بڑا لڑکا جو ادب پرست اور حق شناس ہے انہی چیزوں سے دلچسپی رکھتا ہے۔ کلیم میں خود نگری بھی پائی جاتی ہے، جو عموماً اہلِ کمال میں ہوا کرتی ہے وہ طبعاً مقلد نہیں اور مجتہدانہ اوصاف کا مالک ہے۔ مگر میاں نصوح کے خیال میں یہ سب کچھ ہیچ ہے اور اس کے یہی ہنر اس کے سب سے بڑے عیب بن جاتے ہیں۔ اسے اپنی رائے پر جو اعتماد ہے وہی اسے باپ کی نظروں سے گرا دینے کا باعث ہے۔ مگر کلیم اپنی رائے پر قائم رہتا ہے اور خوشی خوشی سب مصیبتیں جھیلتا رہتا ہے توبۃ النصوح کا ایک اور کردار بھی کامیاب ہے یہ ہے ظاہر دار بیگ کا۔ یہ ظاہر دار بیگ بھی عجیب شخص ہے

جس کی مہذب ریاکاری اور سخن سازی کلیم کو تادیر دھوکہ میں رکھتی ہے تاآنکہ قلعی کھل جاتی ہے۔ کلیم کو باپ کے بدل جانے کے بعد بڑی بڑی تکلیفیں ہوتی ہیں۔ مگر اسے کچھ احساس نہیں ہوتا وہ نصوح کی گزشتہ زندگی اور موجودہ انقلاب پر متحیر ہے۔ اس کا دماغ عجیب وغریب خیالات کا مرکز اور گوناگوں شکوک و اوہام کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ مگر سچے یقین اور تجربے کے بغیر وہ اپنے باپ کے مکاشفہ اور سعیِ اصلاح سے کیسے متاثر ہو جاتا؟ وہ شدائد کا مقابلہ کرتا رہتا ہے مگر بالغیب ایمان نہیں لاتا۔ اس زمانۂ ابتلا میں اس کے دماغ میں عجیب عجیب خیالات وارد ہوتے ہیں۔ مگر وہ ان سب روحانی اذیتوں کو برداشت کئے جاتا ہے ان سب نفسیاتی اور ذہنی کیفیات کو نذیر احمد نے بڑی کامیابی کے ساتھ قارئین کے سامنے رکھا ہے۔

مرآۃ العروس کے برعکس —— توبۃ النصوح میں منتہا کے لیے پڑھنے والا آخر وقت تک منتظر رہتا ہے۔ اس لئے کلیم کے انجام کے متعلق تشویش رہتی ہے اور یہ وہ خوبی ہے جس سے توبۃ النصوح کو کسی حد تک خشک مضمون پر مشتمل ہونے کے باوجود بہت پسند کیا جاتا ہے۔

اس کی زبان مرآۃ العروس اور بنات النعش کی زبان کی نسبت مشکل اور مشکل اور پیچیدہ ہے۔ اس میں محاورات کی بھرمار ہے جس سے پڑھنے والا بعض اوقات اکتا جاتا ہے۔ اس کے فنی مرتبے کے بارے میں مختلف خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ اس کے خلاف بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں مصنف ایک واعظ اور عمرانی مصلح کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ مگر یہ اعتراض ان کی سب کتابوں....

پروردہ ہوتا ہے۔ ہمارے خیال میں بعض نقائص کے باوجود توبتہ النصوح نذیراحمد کے بہترین قصوں میں سے ہے۔

ابن الوقت

بعض مبصرین کی نظر میں ابن الوقت نذیراحمد کی سب سے ناکام تصنیف ہے مگر انصاف یہ ہے کہ ان چند فنی نقائص سے قطع نظر جو نذیراحمد کے تقریباً ہر ناول میں مشترکہ طور پر پائے جاتے ہیں اور ابن الوقت میں بھی موجود ہیں ان کی یہ کتاب بہرحال ان کے اچھے اور کامیاب ناولوں میں سے ہے۔ مقصدیت اور موعظتی تو ان کا تقریباً ہر ناول ہے۔ اسی طرح ان کے قصوں میں پلاٹ کی کمزوریاں اور کردار نگاری کی بعض خرابیاں بھی مسلم ہیں۔ مگر ان سب باتوں کے باوجود ان کے خلوص اور ان کی ماہرانہ مرقع نگاری سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ابن الوقت میں نذیراحمد نے اس کھوکھلی اور غلامانہ ذہنیت کی کامیاب مصوری کی ہے جو اس زمانے میں بہت سے نام نہاد اصلاح پسندوں میں پیدا ہوگئی تھی جس کے زیر اثر وہ اپنی تہذیب کی اعلیٰ قدروں کو غیر معقول مگر مغرب کی "گپ شپ" کو بھی لازمۂ شائستگی سمجھنے لگے تھے۔ ابن الوقت اس ذہنی غلامی اور کورانہ تقلید کے خلاف ایک زوردار احتجاج ہے۔ نذیراحمد کا دور جیسا کہ ظاہر ہے، عبور اور تداخل کا دور تھا اور ابن الوقت اس دورِ تداخل PERIOD OF TRANSITION کے عام افکار اور عام شکوک و اوہام کا شفاف آئینہ ہے جس میں اس عصر کی ذہنی کشمکشوں کا پورا اور واضح نقشہ روشن ہو کر آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔

ابن الوقت میں اس وقت کی سیاسی فضا کے مناظر بھی اپنی پوری جزئیات سمیت معرضِ تحریر میں آگئے ہیں۔ انگریزوں کے خیالات، رعایا کے احساسات، سیاست اور مذہب کے نئے نئے تصورات اور ان کے زیرِ اثر ہندوستانیوں کے نئے تہذیبی اور مجلسی رجحانات ان سب موضوعوں کو گفتگو اور مکالمے کی صورت میں بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے۔

ابن الوقت ایک ایسے شریف زادے کی خیالی سرگزشت ہے جو پرانی معاشرت کو چھوڑ چھاڑ کر مغربی وضع اختیار کر لیتا ہے، اور انگریزوں کی تقلید میں انگریزی طور طریقوں کو اپنا لیتا ہے۔ مگر اس کے باوجود انگریزی حاکم حکمرانی کے غرور میں اس کے طرزِ عمل کو ناپسند کرتا ہے کیونکہ اس میں برابری کا ادعا پایا جاتا ہے اور یہ وہ جرم ہے جسے اس وقت کا انگریز کسی طور گوارہ نہیں کر سکتا تھا نتیجہ یہ کہ ابن الوقت بیچارا از ہر سو راندہ و از آں سو درماندہ کہیں کا نہیں رہتا بس یہی لب و لباب ہے اس طویل کہانی کا جسے ابن الوقت میں مصنف نے پھیلا کر بیان کیا ہے۔ اور غرض اس کہانی سے اس امر کی تلقین ہے کہ غیروں کی معاشرت اختیار کرنے پر بھی کوئی شخص غیروں میں اپنا نہیں بن سکتا۔ بلکہ غیر بھی ان ہی لوگوں کی قدر کرتے ہیں جو اپنے خیالات پکے اور اپنی وضع کے پابند ہوں۔

خیال کیا گیا ہے کہ ابن الوقت کے لباس میں نذیر احمد نے سرسید پر چوٹ کی ہے اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ شاید نذیر احمد نے سرسید کے عروج کو قبولِ عام کے خلاف کسی پوشیدہ جذبۂ رقابت سے مغلوب ہو کر یہ کتاب لکھ کر اپنے دل کی بھڑاس نکالی ہے مگر یہ سب کچھ قیاس ہی قیاس ہے۔ کیونکہ نذیر احمد سید صاحب

کے بہایت مداح تھے، اس لئے اختلافات کے باوجود سید صاحب کے خلاف کچھ لکھنا قرین قیاس بات نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی قطعی دستاویزی ثبوت بھی اس بدگمانی کے حق میں موجود نہیں۔ ایسی صورت میں اس کو خواہ مخواہ سرسید کی تصویر قرار دینا خود سید صاحب کی ذات پر حملہ اور بہت بڑی ناانصافی ہے۔ کیونکہ ابن الوقت میں داخلی طور پر کئی باتیں ایسی موجود ہیں جو سید صاحب کی ذات ستودہ صفات میں ہرگز موجود نہ تھیں۔ اس کے علاوہ سید صاحب کا تدین ابن الوقت میں نہیں پایا جاتا ——— ہماری رائے میں ابن الوقت سرسید کی تصویر نہیں۔ بلکہ بیسویں صدی کے آخری نصف کے عام تعلیم یافتہ نوجوانوں کی تصویر ہے۔ اس سلسلے میں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ سرسید سے ان کے رفقاء کی کشمکش کے افسانے اس بیجا عقیدت کا نتیجہ ہیں جو عموماً کسی محبوب شخصیت سے پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ اور جس کے ماتحت معمولی اور دیانتدارانہ اختلاف بھی عقیدت مندوں کو گوارا نہیں ہوا کرتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سرسید کی رائے اور تصورات سے تقریباً ہر اختلاف کرنے والے کو جذبۂ مسابقت اور حسد کا مریض قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ عام طبقہ علماء کے اختلاف کے علاوہ اکبر، شبلی اور نذیر احمد کے اختلاف کو بھی احساس کمتری کی تسکین کا ذریعہ ثابت کیا گیا ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ سید صاحب بہت بڑے رہنما اور داعی تھے۔ مگر ان کے بعض خیالات ایسے تھے جن کو حالی جیسے سلیم المزاج مصنف نے بھی غیر معتدل اور انتہاپسندانہ قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات سے اختلاف کا پیدا ہونا قدرتی اور یقینی تھا چنانچہ دیانتدارانہ اختلاف پیدا ہوا یہاں تک کہ ان کے اپنے رفقاء نے بھی موقعہ بہ موقعہ اس کا بڑی جرأت اور بے خوفی

سے اظہار کیا اور اظہار کرنا بھی چاہیے تھا۔ کیونکہ سوال ذاتوں کا نہ تھا، دین و مذہب کا تھا۔ اعلیٰ نصب العین اور اعلیٰ مقاصد کا تھا تعجب یہ ہے کہ جب کبھی سید صاحب سے ان کے اپنے رفقا یا ان کے دائرے سے باہر کے لوگوں کا اختلاف سامنے آتا ہے تو ہمارے بعض مبصرین اس کو کسی کھلے یا پوشیدہ جذبۂ رقابت سے منسوب کر دیتے ہیں اور اس طرح سید صاحب کے ان غیر معتدل خیالات کی (جو بہر حال وقتی جوش سے پیدا ہو گئے تھے) پردہ پوشی یا تاویل کی صورت نکال لیتے ہیں یہ دراصل اسی اندھی بہری عقیدت کا کرشمہ ہے جس کی طرف مولانا حالی نے حیاتِ جاویدؒ کے دیباچہ میں اشارہ کیا تھا۔ بلکہ بنظر تامل دیکھنے سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ ان مبصرین کو سر سید سے اتنی عقیدت نہیں جتنی مغربی تہذیب و معاشرت سے ہے۔ جس کی کورانہ تقلید کو تجدد اور ترقی کا سہانا نام دیکر اس کی پرستش کی جاتی تھی۔ اور یہی وہ غیر مستحسن رجحان ہے جس پر محسن الملک اور وقار الملک بھی معترض تھے۔ ابن الوقت سرسید پر چوٹ ہو یا نہ ہو اس کھوکھلی معاشرت پر یقیناً ایک کاری اور کھلا وار ہے۔ جس کو قومی اور ملکی روایات سے دور کا واسطہ بھی نہ تھا اور جس کا اختیار کرنا خود... انگریزوں کی نظر میں ایک مضحکہ خیز فعل تھا کیونکہ اس میں دانستہ یا نادانستہ خوشامد اور چاپلوسی کی آمیزش نظر آتی تھی۔ اور یہ وہ حرکت تھی جو ایک زندہ قوم کے فرد کی حیثیت سے خود انگریز کو بھی سخت ناپسند تھی۔

ابن الوقت اس کہانی کا سب سے بڑا کردار ہے۔ اس کی تعمیر میں نذیر احمد نے بڑی محنت اور کاریگری کا ثبوت دیا ہے۔ اس کے خیالات میں جو تبدیلی دکھائی ہے اسمیں بڑی تدریج کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ مصنف

ابن الوقت کی جن فطری صلاحیتوں کو بعد میں اجاگر کرتا ہے ان کے آثار و ہونہار بروے کے چکنے چکنے پات) ابتدائی عمری میں بھی دکھایا ہے۔ وہ آغاز کار ہی سے ذوق جستجو سے متصف دکھایا گیا ہے۔ تاریخ اور آثارِ قدیمہ کا تحقیق کا شائق اور دل دادہ ہے۔ حالات کے مطابق بدلنے اور نئے خیالات اور رجحانات سے اثر پذیر ہونے کی اس میں خاص صلاحیت پائی جاتی ہے۔ تعلیم کے زمانے میں ہی اس کا یہ حال ہے کہ جب کوئی نئی کتاب جماعت میں شروع ہوتی۔ اس کا پہلا سوال یہ ہوتا کہ اس کا مصنف کون تھا، کہاں کا رہنے والا تھا۔ کس سے اس نے پڑھا۔ اس کے معاصر کون کون تھے؟ اس کی وقائع عمری میں کون کون سی بات قابلِ یادگار ہے؟ اس رجحانِ طبیعت کے ساتھ ساتھ اس کے مزاج میں خودداری بھی بہت تھی۔ رائے کا پکا اور خیالات میں مضبوط۔ ذہن فلسفیانہ اور نکتہ آفرین، اس کا خیال تھا کہ "سلطنت ایک ضروری اور لازمی نتیجہ ہے، قوم کی برتری کا"۔ اب جب نوبل صاحب سے واقفیت بڑھی تو اسے انگریزی کیریکٹر میں بعض ایسی خوبیاں نظر آئیں، جو ہندوستانیوں میں مفقود تھیں لیکن یہ یاد رہے کہ ابن الوقت نے انگریزی معاشرت کسی خوشامد میں اختیار نہیں کی بلکہ اس لیے کہ اس کے نزدیک وہ ہندوستانی اطوار سے جاذب اور معقول تھی۔ یہ ابن الوقت کی خودداری کا خاص رنگ تھا اس کی معقول پسندی نے اسے انگریزی طور طریقوں کا دل دادہ بنایا۔ مگر اس کا کیا علاج کہ حاکم وقت کی نظر میں تملق کی ایک صورت تھی۔ نوبل صاحب تو تھے ہی نوبل، اس لیے جب تک ان کے ساتھ اختلاط رہا ابن الوقت کو اس کی مستعار معقول پسندی کی کچھ داد ملتی رہی مگر جب سابقہ شارپ صاحب سے پڑا تو پھر ابن الوقت کی سب انگریزیت

اور جدیدیت دھری کی دھری رہ گئی۔ پھر نہ ان کی انگریزدانی کام آئی نہ انگریزی دانی۔ شارپ صاحب کی نظر میں ابن الوقت ابوالوقت بھی برابر تھے۔

نذیر احمد نے ابن الوقت کی قابلیت سے ہمیں بہت متاثر کیا۔ مگر دلائل میں حجتہ الاسلام کو غالب دکھایا ہے۔ اس کے باوجود قاری کی نظر میں پلّا ابن الوقت ہی کا بھاری معلوم ہوتا ہے۔ حجتہ الاسلام کے دلائل میں وزن ضرور ہے مگر قدامت کے علاوہ خشک منطقیت بھی ہے اس کے مقابلہ میں ابن الوقت کی نظر زیادہ وسیع ہے اور باتوں میں فلسفہ کا رس ہے، اس لیے اثر زیادہ ہوتا ہے اس میں نذیر احمد ایک نکتہ رس فنکار ثابت ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس پیرائے میں انہوں نے دراصل تہذیب حاضر کی اس جگمگاہٹ اور ظاہری آب وتاب اور اس کے عاملین کی زبان کے رس اور ظاہری مٹھاس کا تصور دلایا ہے۔

ابن الوقت کے بعد سب سے زیادہ قابلِ توجہ شخصیت حجتہ الاسلام کی ہے۔ یہ بزرگ انگریزی معاشرت کے سخت مخالف ہیں۔ مگر انگریزوں کے مخالف نہیں۔ یہ دراصل اس دور کے اس طبقہ کے نمائندہ ہیں جس نے انگریزوں سے تعاون کی ایک صورت یہ نکالی تھی کہ سیاست میں اس کی طرفداری کرلی مذہب اور معاشرت میں اپنی وضع پر قائم رہے۔ یہ گروہ حقیقتاً "کرسٹان" ہندوستانیوں اور شدید شرع پسند اور انگریز دشمن عالموں کے درمیان ظہور میں آگیا تھا۔ جو سیاسی حس سے بے بہرہ ہونیکی وجہ سے انگریزی سلطنت کی بنیادیں مستحکم کرنے میں پیش پیش تھا۔ مگر دین و مذہب کے ظواہر کے معاملہ میں شرعی رنگ اختیار کیے ہوئے تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ نذیر احمد کے نزدیک یہ کردار لاکھ محبوب سہی مگر

ہماری نظر میں اس کی سیرت ابن الوقت سے زیادہ قابلِ اعتراض معلوم ہوتی ہے۔
اور پھر یہ عجیب شرع پسند شخص ہیں کہ طب اور ڈاکٹری فضول اور بے اثر سمجھتے ہیں۔
اور تدبیر کو ایک فعلِ عبث خیال کرتے ہیں معلوم نہیں کہ کس شرع کے پابند تھے۔
اور کس دین کے پیرو تھے ۔ بظاہر ایک بے عمل معقولی ۔ انگریز دوست ، باتونی شخص
ہیں، جن کی طرح کے لوگ شاید اس جہانِ آب و گل میں کم ہی پیدا ہوتے ہوں گے بیحد
کھوکھلا کردار۔ ابن الوقت کے مقابلہ میں اس کو پیش نہیں کیا جاسکتا ۔ ابن الوقت
کا شاید کمزور ترین کردار یہی ہے ۔

نذیر احمد نے ابن الوقت میں انگریزوں کے دو ٹائپ پیش کئے ہیں۔ ان
کے کردار آپس میں متضاد ہیں .... ایک نوبل جو بڑے
شریف ہیں، دوسرے شارپ صاحب بہت تیز قسم کے انگریز ہیں یہ دونوں
کردار مکمل اور عمدہ ہیں ۔

ابن الوقت کی پھوپھی کا کردار بھی صحیح اور دلچسپ ہے .... اس
خاتون کی سادگی اور معصوم بوالعجبی بڑی دلکش لگتی ہے ۔ اس کی یہ دلچسپ
بے خبری ۔ جو اس زمانے کی بڑی بوڑھیوں میں قدرتی طور پر عام تھی کتنی پرلطف
ہے کہ وہ کمپنی کو ملکہ وکٹوریہ کی بیٹی سمجھ رہی تھی اور کہتی ہیں کہ ابن الوقت پر
جو ظلم ہوا ہے اس کی شکایت کمپنی بادشاہ زادی سے کرنی چاہیئے ۔ نسوانی کرداروں
کی مصوری نذیر احمد کا خاص فن ہے ۔

ابن الوقت کا ایک بڑا عیب جو ان کے سب ناولوں میں ہے یہ ہے کہ
ان کے کردار بولتے بہت ہیں ۔ وہ باتیں کم کرتے ہیں تقریریں زیادہ کرتے ہیں

ان کے کرداروں کی طویل تقریروں کو پڑھ کر یہ راز آشکار ہوجاتا ہے کہ مصنف اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے مضطرب ہے۔ نذیر احمد کے تین اور قصے بھی ہیں۔ محصنات یا فسانہ مبتلا۔ ایامیٰ اور رویائے صادقہ۔ ایامیٰ میں ہندوستانی بیوگان کی کسمپرسی اور بدحالی کا نقشہ ہے۔ اس قصہ کے ضمن میں مصنف نے یہ تلقین کی ہے کہ بیوہ کا نکاح متعدد وجوہ سے بیحد ضروری ہے۔ اس کا ایک زنانہ کردار آزادی بیگم ہے، جو نذیر احمد کے نسوانی کرداروں میں بڑی امتیاز کی مالک ہے۔ اس کے ذریعہ ایک بیوہ کی ذہنی کشمکش کی نہایت کامیاب عکاسی کی گئی ہے اور یہ اردو میں نفسیاتی تجزیے کی اولین کوششوں میں سے ہے۔ اس قصہ میں بھی وہی عیب نمایاں ہے کہ اس کے کردار خواہ مخواہ طویل تقریریں کرتے سنائی دیتے ہیں خصوصاً ایسے وقت میں جب موقعہ مختصر بات یا مکالمے کا ہوتا ہے باایں ہمہ اس قصہ میں زندگی اور سچائی دونوں کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ پلاٹ کی تعمیر کی توجہ کچھ زیادہ نہیں کی گئی۔

رویائے صادقہ میں دین داری، خداپرستی، اوہام باطلہ کی تردید، تعلیم جدید کی خرابیاں اور علی گڑھ کالج کی تعلیم و تربیت کا حال اور اس کے نقائص کا بیان کرنا مقصود ہے اس میں صادقہ کی زبانی روحانی پیغام پہونچایا گیا ہے اور سید صاحب کی مادہ پرستانہ ذہنیت اور تعلیم جدید سے متاثر ذہن و دماغ کی اصلاح کی کوشش کی گئی ہے مگر انصاف یہ ہے کہ یہ سب مضامین اور خیالات ناول یا قصے کی بجائے ایک عام مدلل رسالے یا کتاب کی صورت میں ظاہر کر دیئے جاتے تو مصنف کو اپنے مقصد میں بڑی کامیابی ہوتی یہ صحیح ہے کہ اسمیں بہت

کم باتیں ایسی ہیں جو دنیا میں نہ ہوتی ہوں یا جو جدید اسلامی سوسائٹی میں نہ پائی جاتی ہوں مگر شدید رسالہ یا مقالہ قارئین کو متاثر کرنے کے لیے کافی بلکہ زیادہ موزوں ہوتا۔

اب نذیر احمد کا کامیاب ترین قصہ۔ فسانۂ مبتلا ۔! اس کے تین لاجواب کردار مصنف کی کردار نگاری کے کامیاب نمونوں کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اول مبتلا جو دو بیویوں کے شوہر ہیں غیرت بیگم مبتلا کی پہلی بیوی ہیں۔ جو اصلاً نسلاً شریف ہیں اور بالآخر ہریالی۔ جو بازاری عورت ہے۔ مگر مبتلا اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ یہ تینوں کردار کامیاب ہیں اور دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ مولوی نذیر احمد نے ہریالی ایک طوائف کی نفسیاتی اور ذہنی کوائف سے گہری واقفیت کا وہ سماں دکھایا ہے جس کی بظاہر ان سے توقع نہ ہو سکتی تھی۔ فسانۂ مبتلا میں مقصد سے دل بستگی کا وہی عالم ہے جو مصنف کے اور ناولوں میں ہے۔ مگر فن کے اسرار و رموز پر عبور کے معاملہ میں اس کو ہم نذیر احمد کا شاید مکمل ترین قصہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں پلاٹ کی تعمیر مناسب، مربوط اور معقول ہے۔ اس میں گفتگوؤں کا طول کم اور مکالموں کی ہیئت قطعی اور مناسب ہے۔ اور مقصد کچھ اس طرح فن کے ساتھ ہم آہنگ اور ہم رشتہ ہو کر چلتا ہے کہ اعتراض کی گنجائش اتنی نہیں نکلتی جتنی مثلاً توبۃ النصوح یا رویائے صادقہ میں۔ فسانۂ مبتلا میں نذیر احمد ایک کامیاب صاحبِ فن معلوم ہوتے ہیں۔

مجموعی رائے

نذیر احمد کی ناول نگاری کے متعلق عموماً یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ وہ

قصہ نویس سے زیادہ واعظ تھے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے قصّوں سے دین داری، خدا پرستی اور اصلاحِ معاشرت کا کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں قصہ نویسی پر عبور نہ تھا ان کے پلاٹ کمزور ہوتے ہیں، ان کے کردار تعمیر کی خوبی سے معرّیٰ ہوتے ہیں وہ بعض اوقات مقصد کی خاطر حقیقت کا خون کر دیتے ہیں۔ اور ایسی باتیں ایسے موقعوں پر کہہ جاتے ہیں جو قرینِ قیاس نہیں ہوتیں۔ بس انہیں ایک ہی دھن رہتی ہے کہ وہ ثابت کر سکیں جو دیندار ہے اس کو دنیا میں (اور آخرت دونوں میں) کوئی گزند نہیں، مگر جو گنہ گار ہے اس کی عاقبت تو خراب ہے ہی، اس دنیا میں بھی اس کو بڑی بڑی تکلیفیں ہوتی ہیں۔ حالانکہ جہاں تک اس دنیائے رنگ و بو کا تعلق ہے یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں۔ اور اس دنیا میں اس کے خلاف اور اس کے حق میں مثالیں برابر مل جاتی ہیں نذیر احمد پر یہ اعتراض بہت حد تک درست ہیں مگر اس سلسلے میں کچھ توجیہات بھی درج ذیل ہیں۔

نذیر احمد کے قصّوں کی اس خصوصیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان پر موعظتی رنگ غالب ہے اور وہ سب کے سب، بلا استثنا ایک مقصد۔ واصلاح معاشرت کے ماتحت لکھے گئے تھے، اور یہ ظاہر ہے کہ غیر معتدل مقصدیت فن کے لیے مضر بلکہ مہلک ہوتی ہے خصوصاً جب کہ مقصدیت کے زیر اثر کہانی اور قصہ حقیقت کے بھی خلاف ہو جائے۔ مگر نذیر احمد کے سلسلے میں ایک عذر لائق قبول ہو سکتا ہے کہ وہ اردو کا پہلا ناول نگار ہے اس لئے اس کے ناولوں میں وہ تکمیل اور صفائی ممکن نہیں جو مکمل اور ترقی یافتہ ناولوں میں ہونے چاہیئں۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ ناول انیسویں صدی میں شائع ہوئے۔ جب ابھی فنی شعور اور

فن کی پرداخت ترقی کی اعلیٰ حد تک نہ پہونچ پائی تھی ۔ ان کے ناولوں میں یہ عیب ہے کہ وہ ان میں خواہ مخواہ دین اور اخلاق لے آتے ہیں ۔ مگر خود انگریزی ناول کی تاریخ میں ایک زمانہ ایسا آیا ہے، جب ناول نگار کی سب سے بڑی خوبی یہی خیال کی جاتی تھی کہ وہ اپنے ناول کے ذریعہ اچھا اخلاقی سبق سکھائے ۔ چنانچہ رچرڈسن کہتا ہے[1]

"ALL MY STORIES I AM BOLD TO SAY CARRIED WITH THEM AN USEFUL MORAL"

اور اس کے متعلق ایک[2] نقاد کہتا ہے :

RICHARSON WAS NOTHING IT NOT A MORALIST,

کسی ادیب یا ناول نگار کا صرف یہ طرزِ عمل کہ اس نے اپنے ادب میں اخلاق و موعظت کو اپنا مقصد قرار دیا ہے ۔ ہمارے خیال میں کوئی جرم نہیں بشرطیکہ اس کی وجہ سے حقیقت اور صداقت کو نقصان نہ پہونچا ہو۔ اسی طرح ناول کے ذریعے اصلاح کا خیال بھی کوئی قابلِ اعتراض خیال نہیں ۔ چنانچہ جان کالنز وردی[3] نے ناول نگار کو ایک ایسا مصلح قرار دیا ہے جو بدی کے کوچے میں "چراغِ سرِراہ" لے کر خرابیوں کو بے نقاب کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ خرابیوں کے بے نقاب کرنے کا مقصد

---

[1] H. WILLIAMS - TWO CENTURIES OF ENGLISH NOVEL (1911) P - 37

[2] ایضاً P. 1 [3] THEIM OF TRANQUILITY

ہی یہی ہے کہ ان کی اصلاح ہو سکا زوتر دی کو ایک کردار OCTHMAB تقریباً یہی فرض انجام دیتا ہے[1] پس اگر یہ سچ ہے تو نذیر احمد کا نصوح اور ابن الوقت کا حجۃ الاسلام اور مرآۃ العروس کی اصغری اور اس طرح کے دوسرے کرداروں کے مصلح یا واعظ ہونے پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے ؟ یہ درست ہے کہ نذیر احمد زندگی میں "جو ہونا چاہیئے" اس کے مبلغ اور نقیب ہیں۔ مگر انہوں نے جو کچھ لکھا ہے اس میں "جو ہے" اس کے خلاف بہت کم ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ درست ہے کہ ان کے ناول انجام کے لحاظ سے اکثر ایسے ہیں جن میں بدی کو خسران اور نقصان لاحق ہوتا ہے ...... (مگر یہ بات عین ممکن ہے) اور اس میں امکان وقوع کے خلاف کوئی بات نہیں۔ اور اگر یہ عیب ہے تو ساری "رومانی" افسانہ نویسی کا ہے جس میں آرزو، کشمکش اور اچھا انجام تقریباً قاعدہ کلیہ ہے .... نذیر احمد کے قصے بھی اس لحاظ سے رومانی افسانہ نویسی کی صف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان میں رومانی افسانوں کا ایک بڑا رکن ...... یعنی جذبہ محبت تقریباً مفقود ہے۔

نذیر احمد کے ناولوں کی اس اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرت کے ایک اہم دور کی تصویر ہمارے سامنے آتی ہے ان ناولوں میں اس عہد کی ذہنیت، سماجی تصورات اور معاشرت

---

[1] اس کے لیے ملاحظہ فرمایئے: A.C. WARD, 20TH CENTURY LITERATURE (1928) P. 28.

کے ایک اہم دور کے مرقعے دستیاب ہوتے ہیں۔ اور ان کی وہی قدر و قیمت ہے جو ۱۸ ویں، ۱۹ ویں صدی کے بعض انگریزی قصوں کی جن میں ڈکنز، تھیکرے اور ہارڈی کے احتجاجی قصے اور مذہبی افسانے EVANGELICAL NOVELS[1] شامل ہیں پس جس طرح انگریزی ناولوں کا یہ حصہ اپنے نقائص کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہنے کے قابل ہے۔ اسی طرح نذیر احمد کے قصے بھی ہمیشہ زندہ رہیں گے اور زندہ رہنے کے مستحق ہیں اس لئے نہیں کہ ان میں فن کی سب خوبیاں پائی جاتی ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ ناول کے سفر ارتقاء میں یہ حصے اہم منزل اور اہم سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں۔ اب ذرا یہ سنیئے کہ نذیر احمد کے ناولوں کے عیب کیا ہیں؟ ہم نے گزشتہ سطور میں ان کے ناولوں کو "رومانی ناول نویسی" میں شامل کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان کے یہ ناول معاشرتی قصے ہیں اور ظاہر ہے کہ معاشرتی قصے ایک لحاظ سے حقیقی قصوں کی صف میں آتے ہیں اس لیے معاشرتی قصے اپنی ذات میں اعلیٰ رومان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان میں تو زندگی کی ہو بہو عکاسی ہونی چاہیئے۔ ان میں ترجمانی اور تعبیر و توجیہہ بھی شاید گوارہ نہیں ہو سکتی۔ بے عیب عکاسی ہی ان کا نصب العین ہے اور یہی ہونا چاہیئے۔ ——— نذیر احمد نے اپنی قصہ نویسی میں فن کی مسلمہ حد بندیوں کا خیال نہیں رکھا۔ اس کے علاوہ ایک اچھے رومان میں سب سے بڑا محرک عنصر جذبۂ عشق ہوتا ہے مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا نذیر احمد کے قصوں میں باوجود یہ کہ مرد بھی ہیں اور عورتیں بھی مگر ان کی زندگی میں

---

[1] W. FOLLET 'MODERN NOVEL (1928) P. 123

عشق کا تصرف مطلق نہیں دکھایا گیا ـــــ بظاہر یہ کوئی ایسی بات نہیں جس کے نہ ہونے سے کسی قصے کو مطلقاً ناقابلِ اعتنا قرار دیا جاسکتا ہو۔ مگر اس سے ناول کی کشش ضرور کم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ عشق و محبت کا جذبہ انسانی جذبات میں سب سے زیادہ کشش اور تاثیر رکھتا ہے۔ نذیر احمد کے ناول کہ اس کمی کی وجہ سے غیر مقبول ہوجاتے ہیں۔ نذیر احمد اس دور کے انگریزی ادیبوں سے مشابہت رکھتے ہیں جن میں FORM (ہیئت) سے زیادہ اظہار و تبیین کی طرف توجہ کی جاتی تھی۔ ان ادیبوں کا فن کمزور تھا مگر ان کی قوتِ بیان مضبوط تھی۔ نذیر احمد بھی "فارم" سے زیادہ بیان کے شائق تھے۔ وہ ہر وقت اس کو مدِنظر رکھتے ہیں۔ کہ انہیں جو کچھ کہنا ہے وہ سب کہہ دیا جائے۔ محل مقام، مناسبت، کمی بیشی کا خیال بہت کم رکھتے ہیں۔ اسی لیے بعض نقادوں نے کہا ہے کہ ان کے ناول قصے نہیں، بلکہ مقالے ہیں[1]۔ جن میں ایک عنوان پر بڑی مدلل بحثیں ملتی ہیں۔ ناول از بسکہ آرٹ ہے۔ اس لیے اس میں فارم اور فن کے تقاضے بہرحال مقدم ہونے چاہئیں، ورنہ ناول کا بکھیڑا کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ ایک مقالہ لکھ کر مطلب کی بات کہہ دی جائے تو بجا ہے! بہرنوع، نذیر احمد کی قوتِ مشاہدہ تیز ہے اور انہیں جزئیات پر بڑا عبور ہوتا ہے۔ مگر وہ جزئیات کا انتخاب نہیں کرسکتے وہ اپنے قصے میں جزئیات کو تمام و کمال انڈیل دیتے ہیں۔

نذیر احمد کے قصوں کی ایک بنیادی کمزوری یہ ہے کہ قصے ہیں ان کی بیشتری

---

[1] مولوی صلاح الدین کا مضمون ادبی دنیا۔

APPROACH عقلی" ہوتی ہے "جذباتی" نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی ادبی کارنامہ اپنی تحریک کے لحاظ سے موثر اور نصب العین کے اعتبار سے کامیاب نہیں ہو سکتا جس کی بنیاد موثر حد تک جذباتی نہ ہو۔ نذیر احمد ناول کی گاڑی کو صرف عقل کے پہیے سے چلاتے ہیں۔ ان کے بڑے کردار سب سے زیادہ جس چیز سے متصف ہیں، وہ معاملہ فہمی اور معقولیت ہے بس اس چیز نے ان کے اہم کرداروں کو ان سے زیادہ عقل مجسم بنا کر رکھ دیا ہے۔

نذیر احمد کی کردار نگاری میں تعمیر اور قدرتی ارتقا کے اوصاف پائے جاتے ہیں۔ البتہ ان کے اہم کرداروں کی گفتگو میں دلچسپ اور مکالمے عمدہ ہوتے ہیں خصوصاً عورتوں کے۔ مگر طولانی ہونے کا عیب ہر جگہ نمایاں ہے۔

مولوی صلاح الدین احمد کے بقول ان کے کم اہم کردار عموماً ان کے اہم کرداروں کے مقابلہ میں زیادہ ترقی یافتہ اور فنی لحاظ سے بہتر معلوم ہوتے ہیں دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر شعوری طور پر فن کاری کے اچھے نمونے پیش کر سکتے ہیں۔ مگر جب وہ مقصد کے شعور کا دامن تھام کر قلم اٹھاتے ہیں، تو فن کا دامن ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ گزشتہ مباحث سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ نذیر احمد کی قلم کاری کا نصب العین محض چند مخصوص سماجی اور معاشرتی تصورات کی اشاعت تھا۔ ورنہ شاید قصہ نویسی کا فن ان کا منتہائے مقصود نہ تھا۔ وہ سرسید کے ایک اہم کارا ور رفیق اور اس دور کے ایک مذہبی اور مجلسی مصلح تھے ——— اور ان کے حق میں یہ کلمات ان کی شان اور ان کی اہمیت کی تنقیص کے مقصد سے استعمال نہیں ہوئے۔ بلکہ فی الحقیقت خود ان

کا اپنا مقصد اور نصب العین بالارادہ بھی یہی تھا۔ اس لیے فن کی بحث کو چھوڑ کر اب ہم ان افکار و تصورات کی اجمالی فہرست پیش کرتے ہیں جن کی اشاعت کی خاطر نذیر احمد نے قصہ نویسی اختیار کی۔

نذیر احمد کے رجحانات اور تصورات تقریباً وہی تھے جو سرسید کے رفقاء کے مخصوص افکار سمجھے جاتے ہیں۔ اصل جذبۂ محرک قوم کی اصلاح اور ترقی کا خیال اور نئے حالات میں مجلسی دینی افکار کی جدید تعمیر و توجیہہ ——— سرسید کے سب رفقا کی طرح نذیر احمد کا مقصد بھی یہی تھا جس کو انہوں نے اپنی دینی کتابوں کے علاوہ اپنے قصوں میں بھی پیش نظر رکھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ انہوں نے مذہب کی طرح خود تمدنی اور مجلسی امور میں عقل کی کارفرمائی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ سرسید کے رفقا میں اگر شبلی کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی تاریخ کو عقل کے سانچے میں ڈھال کر تاریخ کا ایک معقول تصور ہمارے سامنے رکھا تو نذیر احمد کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے مجلسی زندگی کا ایک مثالی مگر معقول نمونہ قوم کے سامنے پیش کیا۔ بہر حال معقولیت ان کے تصورات کا بنیادی وصف ہے۔ اس میں نذیر احمد کی خاص خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ان "معقولی" صلاحیتوں کو گھروں کی آبادی اور خانگی زندگی میں خوشحالی اور مسرت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا ——— اور یہ اس معنی میں بہت بڑا کارنامہ ہے کہ خانگی مسرت قومی ترقی میں بہت بڑی حد تک ممد معاون ہو سکتی ہے۔ اس غرض کیلئے انہوں نے عورتوں کو منزلی زندگی کا سنگِ بنیاد قرار دیا ہے۔ کیونکہ اچھی عورتیں ہی کارکن مردوں کو کار ہائے نمایاں

انجام دینے کے قابل بنا سکتی ہیں ۔ جن گھروں میں عورتیں مردوں کے لیے ذہنی تکلیف اور پریشانی کا باعث بن جاتی ہیں وہاں کے مرد زندگی میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے کیونکہ ان کا سارا وقت عورتوں کے مسائل حل کرنے میں گزر جاتا ہے ۔ نذیر احمد منزلی زندگی کے اس راز سے اچھی طرح باخبر تھے ۔ انہیں معلوم تھا کہ قومی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم اور ذہنی تربیت کی بہت ضرورت ہے ۔ اس کے لیے انہوں نے اصغری، صادقہ اور آزادی بیگم کے مثالی کردار ہمارے سامنے پیش کیے ۔

نذیر احمد کے ان تصورات پر دو اعتراض کیے جاتے ہیں ۔ اول یہ کہ انہوں نے اپنے قصوں میں اپنے طبقہ (متوسط طبقے کے نچلے درجے کے لوگوں) کے کردار پیش کیے ہیں اور قصہ نویسی سے مقصود بھی ان ہی کی اصلاح تھی ۔ دوم یہ کہ ان کے نسوانی کردار جدید معاشرت میں زندہ رہنے کے مستحق نہیں ــــ ــــ ہمارے نزدیک یہ دونوں اعتراض بیجا ہیں ۔ نذیر احمد کے قصے عام مسلمانی معاشرت کے لیے مفید اور نفع بخش ہیں ۔ ان کے "نسوانی کردار" بلاشبہ جدید نہیں مگر ہماری معاشرت میں منزلی زندگی کو پر اطمینان بنانے کے لیے جدید سیرتوں" سے زیادہ نذیر احمد کی مثالی صورتیں آج بھی زیادہ کامیاب ہیں ۔ اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مغربی تصورات میں پلی ہوئی بخود مشغول اور خود نگر خواتین مردوں کی مشکلات میں اس طرح تعاون نہیں کر سکتیں جس طرح وہ خواتین جن کے نقشے نذیر احمد نے ہمارے سامنے پیش کیے ہیں ۔ ہماری سوسائٹی کو آج پھر کسی مرآۃ العروس اور بنات النعش کی ضرورت ہے ۔

نذیر احمد نے توبتہ النصوح میں کلیم کو ایک فن دوست اور نصوح کو فن دشمن شخص کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے نصوح کی زبان سے فن اور ادب کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی بنا پر یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف تھے۔ اور محض "مولوی" تھے۔ وہ نہ چاہتے تھے کہ قوم کے تعلیم یافتہ لوگ آرٹ اور ادب میں دلچسپی لیں۔ مگر یہ نذیر احمد کے ساتھ زیادتی ہے۔ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف نہ تھے وہ ایک مقصدی دور کے ادیب تھے، اور ادب کی افادیت کے قائل تھے۔ ان کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ آرٹ اپنی ذات میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جو آرٹ برائے آرٹ اور جو ادب برائے ادب ہے وہ بے بنیاد بلکہ مضر ہے آرٹ اور ادب کی زندگی کے لیے مفید ہونا چاہیئے ——————— اخلاق اور ادب کے سوال پر بھی ان کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ فحاشی اور عریانی سحر البیان میں ہو یا گلت آن میں۔ ان کے نزدیک مضر اور مہلک ہے۔ بس یہی نذیر احمد کے خیالات ہیں اور یہ وہ خیالات ہیں جن پر بعد میں افادیت پسندوں نے خصوصاً اقبال نے ——————— مہر تصدیق ثبت کر دی۔ نذیر احمد قومی تعمیر کے اولین دور کے رہنماؤں میں سے تھے۔ اس لیے انہوں نے ادب اور خصوصاً رائج الوقت یا روایتی ادب کے متعلق جس نظریے کا اظہار کیا وہ قابلِ اعتراض معلوم نہیں ہوتا ——————— اور اس سے ان کی کسی "مولویت" کا ترشح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے باوجود ڈپٹی نذیر احمد کو مولوی نذیر احمد قرار دیا جائے تو ان کی یہ مولویت نہایت مستحسن مولویت

ہے۔ نذیر احمد کا دین کیا ہے؟ اصلاحِ معاش اور فکرِ معاد ان کے نزدیک ایک مکمل دین دار وہ ہے "جو............ غصّے کو پی جائے، انتقام نہ لے، جھوٹ نہ بولے، غیبت نہ کرے، حریص و طامع نہ ہو، جابر اور سخت گیر نہ ہو، ممسک اور بخیل نہ ہو، مغرور اور متکبر نہ ہو وغیرہ وغیرہ" غرض اس میں ایک اعلیٰ درجہ کے انسان کی جملہ صفات موجود ہوں۔ اس مکمل انسان کی صحیح تصویر وہ ہے جو نذیر احمد نے حجۃ الاسلام کی زبان سے ابن الوقت میں کھینچی ہے نذیر احمد کا دیندار کوئی تارکِ دنیا عابد و زاہد نہیں بلکہ دنیاوی فہم و فراست سے بھی آراستہ ہے۔ وہ سخت کوشش بھی ہے، اور نیک عمل بھی۔ اس کی خدا پرستی اس کو دنیا داری سے نہیں روکتی۔ بلکہ ایک کامیاب دنیا دار بناتی ہے۔

نذیر احمد کی دنیا داری میں کفایت شعاری اور جز رسی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دراصل ان کے ان تجربات کی وجہ سے ہے جو انہیں اپنی زندگی میں حاصل ہوئے۔ انہوں نے زندگی میں غربت و افلاس کی تکلیفیں اٹھائیں۔ اس لیے انہیں روپیہ کی قدر و قیمت کا بڑا احساس تھا۔ بنا بریں وہ چاہتے تھے کہ قوم کے افراد بھی اس کی اہمیت کو پہچانیں خصوصاً غریب اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت ہے کہ وہ روپئے کا صحیح مصرف پہچانیں اور کبھی فضول اور بیکار ضائع نہ کریں۔

اس صدی کے مخصوص سیاسی تعلیمی اور معاشرتی تصورات میں نذیر احمد کبھی سرسید کے ہم خیال نظر آتے ہیں، کبھی مخالف۔ ابن الوقت کے بھیس میں انگریزی

بنا اس پر ہوئے دے کی ہے یا سید صادق کے خطوط میں علی گڑھ کالج کے غیر اسلامی ماحول کا نقشہ کھینچا ہے ۔ وہ سرسید احمد خاں کی انتہا پسندی اور غلو کے خلاف ایک ردّ عمل ہے ۔ مگر سیاسیات میں نذیر احمد سید صاحب سے پورے پورے متفق معلوم ہوتے ہیں ۔ البتہ مجلسی اور معاشرتی امور میں وہ ان سے بہت مختلف تھے ۔

نذیر احمد کے افکار کے اس جائزے سے یہ بات اچھی طرح روشن ہے کہ وہ اس دور کے صحیح نمائندہ اور ترجمان تھے ۔ انہوں نے اپنے دوسرے رفقا کی طرح ذہن کو بدلنے کے لیے بہت سا ادب پیدا کیا۔ اور یہ ادب ایسا ادب ہے جس کا تعلق خواص سے زیادہ عوام تھا ۔ اس لحاظ سے نذیر احمد کو سرسید کے رفقا میں سب سے زیادہ "عوامی" کہا جا سکتا ہے ۔ شبلی کے کارنامے اور حالی کے فنی شاہکار سب اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں (جیسا کہ تذکرہ ہو چکا ہے) مگر نذیر احمد کا دائرۂ خطاب ان سب سے زیادہ وسیع اور اپنے زمانہ کے نثر نگاروں میں ان کی مقبولیت سب سے زیادہ تھی ۔ کیونکہ ان کی کتابوں کو خواص اور عام مرد اور عورت ، امیر اور غریب ، دین دار اور دنیا دار سبھی پڑھتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ ان کی کتابوں کی علمی سطح اتنی بلند نہیں جتنی ان کے دوسرے رفقا کی کتابوں کی ہے ۔ ہم ان کو اردو کے ... . بڑے مصنفوں اور انشا پردازوں میں شمار کرتے ہیں اور ہر چند کہ فنی لحاظ سے ان کے ناولوں پر اور علمی لحاظ سے ان کی دینی کتابوں پر اعتراض وارد کیے گئے ہیں مگر ناولوں میں ابن الوقت ، فسانۂ مبتلا اور توبۃ النصوح اور علمی کتابوں میں

الحقوق والفرائض اردو ادب کے ساتھ دوامی عمر پائے گی۔ بقول ڈاکٹر جانسن ادبی مذاق کے بدل جانے کے باوجود فیلڈنگ کی TOM JONES ابھی متروک نہیں ہوئی"۔ ہمارے نقادوں کی کڑی تنقید کے باوجود ابن الوقت اور فسانہ مبتلا ابھی زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔

ضمیمے

ضمیمہ (الف)

نذیر احمدؔ کی انفرادیت

یوں تو سیدؔ کے رفقا میں سے ہر ایک شخص غیر معمولی قابلیتوں کا مالک تھا اور اپنے اپنے خاص شعبوں میں سے کسی کی نظیر آج بھی موجود نہیں۔ مگر مولوی نذیرؔ احمد —— جنہیں بعض لوگ ڈپٹی نذیر احمد کہنا پسند کرتے ہیں۔ ایک ایسے مصنف تھے جن کی شخصیت اور جن کا رنگِ تصنیف دوسروں سے منفرد تھا۔ یہ انفرادیت ان کے اکثر کارناموں کی اس روح میں مضمر ہے کہ انہوں نے سرسیدؔ کے بعد شاید سب سے زیادہ عام زندگی اور عام مسائل سے رابطہ رکھا۔ شبلیؔ ایک عالمانہ شان رکھتے تھے اور بڑوں بڑوں کو خاطر میں نہیں لاتے تھے۔ ادب میں بھی ان کا مذاق (اگر سوءِ ادب نہ ہو تو عرض کروں کہ) "بورژوائی" ہی سا تھا شان اور تجمّل، نفاست و لطافت "سرفائے ادب" کے سے ٹھاٹھ۔ غزل کدہ

بمبئی میں ہوں یا تربیت گاہِ ندوہ میں ــــــ وہ ہر جگہ ایک اشرافی شان سے نمودار ہوتے ہیں ۔ مولانا حالی ــــــ خوش صفات حالی ــــــ ان کی سلاستِ مزاج تو ہر جگہ شائستگی اور مصالحت ہی کی قائل تھی ــــــ وہ ایک نرم رو ادیب تھے ۔ نرم زبان اور شریفانہ لب و لہجہ ، ان کا امتیاز خاص تھا ۔ اشرافیت سے دب کر چلنا ان کی وضع تھی ــــــ سر سید اپنے اشرافی پلیٹ فارم سے اتر کر عوامی اپیل تک ضرور آئیں گا ، مگر ذہنی جمہوری اشرافیت ہی کے دلدادہ تھے ــــــ ان میں سب سے زیادہ جس شخص کو عام لوگوں کے قریب پاتے ہیں ۔ وہ نذیر احمد تھے ۔ جن کی اپنی زندگی عوام ہی کے ماحول سے ابھری تھی اور ان تجربات سے مالا مال تھی جن سے زندگی کی معرفتیں پاکر انھوں نے جمہور کی زندگی کو سنوارنے کے لیے ادب پیدا کیا ۔ جتنا اس دور کے کسی اور شخص نے پیدا نہ کیا ۔

نذیر احمد کے ضمن میں میں نے عوامی ، اشرافی ، بورژوائی وغیرہ کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں ۔ ان سے کوئی غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے ۔ نذیر احمد کو تو ان اصطلاحوں کا ادراک ہی نہ ہوگا ــــــ مگر ان کی تصنیفی روح کا تجزیہ یہی کہتا ہے کہ وہ نفسے عوام دوست شخص ، کیونکہ ان کی تصانیف کی غالب روح اس ہمدردی اور غمگساری کے جذبے سے لبریز ہے جو انہیں عام لوگوں کی زندگی کو سمجھنے اور ان کے لیے مناسب دستور العمل تیار کرنے پر مجبور کرتی رہی ــــــ اور یہی نہیں سر سید کے بعد شاید وہی بڑے مصنف تھے ، جن کی زبان بھی عام لوگوں کے قریب تھی ــــــ یہ صحیح ہے کہ اس میں ایک مخصوص عالمانہ طبقاتی محاورہ ضرور پایا جاتا ہے ۔ مگر نذیر احمد کی

گفتگو کی عمومی سطح عام ہی ہے۔

نذیر احمد نے بچوں کے لیے بھی کتابیں لکھیں اور قانونی کتابوں کے ترجمے بھی کیے۔ مگر ان کی تصانیف کے اہم موضوع دو ہیں۔ اوّل ان کی دینی تصانیف... دوم ان کے قصے۔ ان دونوں اصناف میں وہ اپنے رفقا سے منفرد ہی ہیں۔ یوں کہنے کو تو سرسید اور ان کے سارے رفقا نیچری کہلاتے تھے۔ اور اس لحاظ سے نذیر احمد بھی "نیچری" ہی سمجھے جاتے تھے۔ مگر نذیر احمد کی نیچریت بھی ایک امتیازی شان رکھتی ہے۔ وہ مذہب کے معاملہ میں آزاد اور تحقیق پسند تھے۔ وہ جس زمانے میں دہلی کالج میں داخل ہوئے اس زمانے میں وہابی حنفی اختلاف بڑے زوروں پر تھا۔ اس میں بھی وہ آزاد اور غیر جانبدار رہے۔ بعد میں جو سرسید کی رقابت میں جو دینی جھگڑے کھڑے ہوئے، ان میں بھی ان کی راہ اپنی ہی تھی۔ —— وہ نہ تو سرسید کے اندھے مقلد تھے، نہ سرسید کے مخالفوں کے پورے ہمنوا تھے۔ سرسید سے ان کا اشتراک صرف چند مسائل میں تھا۔ وہ سرسید کی طرح آزادیٔ رائے اور عقل کی اہمیت پر خاص زور دیتے تھے، تقدیر، توکل، خیر و شر وغیرہ کے متعلق ان کا نظریہ وہی تھا، جو سرسید کا تھا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ مذہب عین فطرت ہے اور سائنس اور دین کا آپس میں کوئی تعارض نہیں۔ اور ترکِ دنیا کا خیال غیر اسلامی ہے مسئلہ تقدیر میں بھی وہ سرسید کے ہمنوا تھے اور تعلیم جدید کے معاملات و مسائل میں بھی ان کے ہم آواز تھے۔ ان سب باتوں کے باوجود وہ سرسید کے خیالات سے اختلاف بھی رکھتے تھے۔

وہ معجزات کے انکار میں ان سے متفق نہ تھے، وہ مغربی معاشرت کے

معاملے میں سرسید کی سب باتوں کو صحیح نہ سمجھتے تھے اور بزرگانِ سلف کے اجتہادات کے متعلق ان کو وہ بدظنی نہ تھی، جو عام طور پر سرسید کی تصانیف سے مترشح ہوتی ہے۔ الحقوق والفرائض میں انہوں نے ایک معتدل شریعت کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی ہے جس میں زیادہ لچک اور سہولت پائی جاتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ مولوی نذیر احمد کی یہ دینی تصانیف اپنی جگہ خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ اردو کے مشہور ادیب مہدی الافادی نے ان کے تبحر کو اس درجہ اہمیت دی تھی کہ رفقائے سرسید میں وہ سب سے زیادہ ان ہی کو اس کا استحقاق دیتے تھے کہ وہ اردو میں ایک "قاموس اسلامی" مرتب کریں — اور حق یہ ہے کہ ڈاکٹر نذیر احمد ایل۔ ایل۔ ڈی کو یہ فضیلت ضرور حاصل تھی کہ وہ اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی تدوین کی ذمہ داری لے سکتے۔ — مگر نذیر احمد کا مزاج، ان کا ذہن، اور ان کی طرزِ انشا یہ بتاتی ہے کہ وہ قاموس کی علمی اور فنی شان کو برقرار رکھنے کی طبعی صلاحیت نہ رکھتے تھے۔ — وہ تو ہر چیز کو عوامی سطح اور عوامی نقطۂ نظر سے دیکھنے پر مجبور رہتے۔ اور اسی سے انہوں نے ہر چیز کو دیکھا — وہ تو قرآن مجید کے ترجمہ میں بھی عامی یا عوامی زبان استعمال کرنے سے باز نہ رہ سکے (— اور یہ ایک واقعہ ہے کہ انہیں اپنی عوامیت کا خمیازہ بھی بھگتنا پڑا) تاہم نذیر احمد کے دینی تبحر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

نذیر احمد کی قابلیتیں دینی تصانیف سے زیادہ ناولوں میں ظاہر ہوئیں انہوں نے دین کی خدمت کے لیے ناولوں سے بڑا کام لیا۔ مگر اس کا نتیجہ یہ ہوا

کہ وہ اپنی دینی تصانیف کو وہ درجہ نہ دلواسکے جو ان کے ممتاز ہمعصر شبلی کی علمی کتابوں کو حاصل ہوا۔ مگر انہوں نے عوام میں دین کی تبلیغ شبلی سے کہیں زیادہ کی اس سے ان کو بھی شہرت حاصل ہوئی اور ان کی تصانیف کو بھی قبولِ عام نصیب ہوا۔ غرض زبان، مزاج، لب لہجہ، اندازِ فکر ان سب باتوں میں نذیر احمد اپنے دوسرے رفقا سے الگ اور منفرد شخص تھے۔ وہ اوروں سے الگ طرز پر سوچتے اور ان سے الگ طریق پر بات بھی کر جاتے تھے۔

نذیر احمد نے بہت سے قصے لکھے۔ مرآۃ العروس، ابن الوقت، فسانۂ مبتلا، توبۃ النصوح، ایامیٰ، رویائے صادقہ، ان سب میں نذیر احمد بہت اچھے ناول نگار نہ سہی، ایک منفرد مبلغ اور بعض جمہوری معاشرت مشکلات و مسائل کے اچھے ترجمان اور نباض ضرور ثابت ہوئے ہیں۔

نذیر احمد کی ناول نگاری کے متعلق عموماً یہ رائے ظاہر کی گئی ہے کہ وہ قصہ نویس سے زیادہ واعظ تھے۔ کیونکہ انہوں نے اپنے قصوں سے دینداری، خدا پرستی اور اصلاحِ معاشرت کا کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں قصہ نویسی کے فن پر عبور نہ تھا۔ ان کے پلاٹ کمزور ہوتے ہیں اور کردار کی تعمیر میں بھی انہیں چابکدستی حاصل نہیں۔ یہ سب درست ہے مگر نذیر احمد اردو کے اولیں ناول نگار تھے جو واعظ بھی تھے ــــــ اسی لیے انہیں طنزاً یا حقیقتاً واعظ ناول نگار یا ناول نگار واعظ بھی کہا گیا ہے ــــــ مگر وہ فن کے پرستار نہ تھے۔ نہ فن کار ہونا ان کے لیے کوئی بڑی کشش کی چیز تھی۔ وہ تو مصلح اور رفارمر ہونے میں ہی اپنی عزت سمجھتے تھے ــــــ اور اس اعزاز

کیلیے انہوں نے واعظ اور ناول دونوں سے فائدہ اٹھایا، تقریر اور تحریر دونوں کے ذریعے انہوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ کی۔ انہوں نے اپنی پُر زور خطابت سے اپنے سامعین کو جس طرح گرمایا اسی طرح اپنے مخلص ناولوں سے اپنے قارئین کو تڑپایا ——— دونوں میدانوں میں تھے" ایک ہی کام کر رہی تھی ــــ بات ایک تھی موقعے دو، بقول غالب :

وہی اک بات ہے جو یاں نفس واں نکہتِ گل ہے
چمن کا جلوہ باعث ہے مری رنگین نوائی کا

بہر حال ان کو کوئی اگر ناول نگار نہیں کہتا نہ کہو، مگر ناول کی کوئی تاریخ ان کے ذکر سے بے نیاز نہیں ہوسکتی ۔ ——— ان کے ناولوں کو ناول نہ کہیے قصہ کہہ دیجیے، کچھ کہدیجیے۔ انہوں نے اپنے زمانے کے عام لوگوں کی (جن میں متوسط درجہ کے لوگ بھی شامل ہیں) زندگی سے اعتنا کیا ہے ـــ یہ اور بات ہے کہ وہ ناول کے اصول کے مطابق بات نہیں کر سکے ـــ مگر ان کے ناول نگار ہونے سے انکار کون کرسکتا ہے ۔ یہ درست ہے کہ ان کے نزدیک وعظ اور ناول کے درمیانی فاصلے کچھ زیادہ نہ تھے ——— مگر انہوں نے پریوں اور جنوں کی کہانیاں نہیں لکھیں، انہوں نے انسانوں کی کہانیاں لکھی ہیں۔ انہوں نے 'میر امن' کی طرح کوئی باغ و بہار بھی نہیں لکھی، نہ چار درویشوں کو سیر کرائی۔ وہ تو اپنے زمانے کے " درویشوں " کی سیر کا مطالعہ کرتے رہے، اور ان کی سیر کے مرقعے تیار کرتے رہے۔ جن کے پیچھے واقعات اور حقیقی زندگی صرف تفریح کے خیال سے نہیں عبرت و اصلاح کے خیال سے بھی داستانوں سے

ہزار درجہ دلچسپ اور دلکش تھی۔ ــــ نذیر احمد بات کرنے کے ڈھنگ سے بے خبر سہی مگر باتیں ان کے اپنے ہی دور اور سوسائٹی کی تھیں ــــ بادل کی طرح بات کرلے یا بات بنالے یا کہاوتی گھڑ لینے کا فن بڑی مدت کے بعد بھی ہمارے ملک میں لوگوں کو نہیں آیا۔ مثلاً شرر کو دیکھیے۔ وہ تو سامنے کی عام زندگی سے صاف بچ کر تاریخی ناول میں نمودار ہوئے۔ (ان کے معاشرتی ناول بھی واقعیت سے کنی کتراتے رہے ــــ اپنے زمانے کی باتیں کہنے کو آسان ہیں مگر لکھنے کے لیے بڑی ہمت درکار ہوتی ہے) سرشار نے کچھ ہمت کی مگر زندگی کے مصور ہونے پر بھی وہ گالزوردی کے CETHRV کی طرح "بدی کے کوچے میں چراغ لے کر" صرف گھومتے گھماتے رہے۔ سرگشتگانِ وادیِ غفلت کو کوئی روشن راہ تو نہ دکھا سکے ــــ ہاں نذیر احمد نے اس کوچے میں قدم رکھا اور مردانہ وار رکھا اور ان کے CETHRV نے تو "چراغِ سرِراہ" کی مدد سے لوگوں کو روشنی بھی دکھائی۔

ہمارے نقادوں نے نذیر احمد کے ناولوں کو موعظتی کہہ کر فنی لحاظ سے ان کی تنقیص کی ہے ــــ اور خالص فن کے نقطۂ نظر سے ان میں نقائص ہیں بھی ــــ مگر میں اب تک اس نظریئے سے مانوس نہ ہو سکا کہ ادب میں اخلاق و موعظت کا کوئی عنصر آہی نہیں سکتا ــــ سوال تو صرف اتنا ہی ہے کہ ادب میں اخلاقی عنصر کا پیوند اس طرح نہیں لگانا چاہیئے کہ کہانی کا "امکان و وقوع" برباد ہو جائے اور خلافِ عقل و قیاس پہلو پیدا ہو جائیں ــــ یہ عیب تو نذیر احمد کے ناولوں میں موجود ہیں ــــ مگر اخلاقی عنصر کا موجود ہونا تو کوئی عیب نہیں۔

نذیر احمد کے ناول اردو کے اولین ناول تھے ۔ اس لحاظ سے ان میں ترقی یافتہ ناولوں کی سب خوبیوں کی تلاش بیکار ہے ۔ ان میں ہندوستانی مسلمانوں کے اہم دور کی معاشرت کی تصویریں ملتی ہیں ۔ اس عہد کی ذہنیت ، سماجی تصورات ، معاشرتی نظریات کے بہترین مرقعے ـــــ جتنے نذیر احمد کے ناولوں میں ہیں اور کہاں دستیاب ہوں گے ۔ ان کی وہی قدر وقیمت ہے جو ۱۸ ویں ۱۹ ویں صدی کے بعض انگریزی قصوں کی ہے ۔ جن میں ڈکنز ، تھیکرے اور ہارڈی کے احتجاجی قصے اور EVANGELICAL NOVELS شامل ہیں ـــــ جس طرح انگریزی ناول کا یہ حصہ اپنے نقائص کے باوجود زندہ ہے اور زندہ رہنے کے قابل ہے ۔ اسی طرح نذیر احمد کے قصے بھی زندہ ہی رہیں گے ۔

اب آیئے نذیر احمد کے اہم قصوں پر الگ الگ نظر ڈالی جائے ۔ سب سے پہلے ابن الوقت کو لیجیے ۔ بعض مبصرین کے خیال میں ابن الوقت نذیر احمد کی ناکام ترین تصنیف ہے ـــــ ممکن ہے ایسا ہی ہو ۔ مگر قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس زمانے کے جدید تعلیم یافتہ گروہ کی کھوکھلی معاشرت اور نقالی کو اس سے زیادہ کس ناول نگار نے (کس کس ناول میں) پیش کیا ہے ـــــ فنی نقائص تو نذیر احمد کیا ، اس دور کے ہر دوسرے ناول نگار کے ہر ناول میں بھی موجود ہیں ۔ نذیر احمد کے ناول مقصد اور موعظتی بھی ہیں ۔ اس سے بھی کسی کو انکار نہیں ۔ پھر ناول کا رکنِ اعظم جذبۂ محبت ، نہ ان کے اس ناول میں ہے نہ کسی اور ناول میں ۔ مگر ابن الوقت میں اس عبوری دور کی ذہنیت کی جو مرقع

نگاری کی ہے اس کی مثالیں تو بعد کے ناول نگاروں کی کتابوں میں بھی کم ہی ملیں گی۔ ابن الوقت اس عہدِ تداخل کے عام افکار اور شکوک و اوہام کا ایک پیکرِ مجسم ہے۔ ابن الوقت میں اس زمانے کی سیاسی فضا کے مناظر بھی اپنی پوری جزئیات کے ساتھ معرضِ تحریر میں آگئے ہیں۔ انگریزوں کے خیالات، رعایا کے احساسات، سیاست و مذہب کی آویزش و مصالحت ـــــ اس کے زیرِ اثر ہندوستانی سوسائٹی کے تدریجی تغیرات ـــــ یہ سب باتیں نذیر احمد کے ناول سے باہر اور کہاں ملیں گی ؟

ابن الوقت ایک ایسے شریف زادے کی خیالی سرگزشت ہے جو پرانی معاشرت کو چھوڑ چھاڑ کر مغربی وضع اختیار کر لیتا ہے اور انگریزوں کی تقلید میں انگریزی طور و طریقوں کو اپنا لیتا ہے مگر اس کے باوجود انگریز حاکم حکمرانی کے غرور میں اس کے طرزِ عمل کو پسند ہی نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے اس تعلق میں مغرور حاکم کو برابری کا اعادہ نظر آتا ہے ـــــ اور یہ وہ جرم ہے جو اس زمانے کے انگریز کو کسی طرح گوارہ نہیں تھا ـــــ نتیجہ یہ کہ ابن الوقت بچارا از یں سو راندہ و از اں سو درماندہ رہتا ہے ـــــ اس خیالی تصویر کا واقعاتی اور تاریخی رخ اگر دیکھنا ہو تو کیری کی کتاب GOODOLD DAYS OF JHON COMPANY میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

خیال کیا گیا ہے کہ ابن الوقت کے لباس میں نذیر احمد نے سرسید پر چوٹ کی ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ نذیر احمد نے سرسید کو عروج اور قبول عام کے خلاف کسی پوشیدہ جذبۂ رقابت سے مغلوب ہو کر یہ کتاب لکھی ہے اور

اس طرح دل کی بھڑاس نکالی ہے۔

مگر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ سب قیاس ہی قیاس ہے، اور وہ بھی خاصا دور از کار ـــــ یہ کتاب مولانا شبلی کی ہوتی تو ہم تسلیم بھی کر لیتے کیونکہ شبلی تو آخری دور میں صاف صاف سرسید کے خلاف طنز و تعریض کر دیتے تھے۔ مگر غریب نذیر احمد پر تو یہ الزام محض اتہام ہے ـــــ اس لیے کہ نذیر احمد تو آخری عمر تک سرسید مرحوم کے مشن کے لیے تبلیغی اور واعظانہ دورے کرتے رہے۔ ایسی صورت میں ابن الوقت کو خواہ مخواہ سرسید کی تصویر قرار دینا خود سید صاحب کی ذات ستودہ صفات پر ناروا حملہ ہے۔ ابن الوقت تو داخلی طور پر کسی باتیں ایسی بھی بیان کی گئی ہیں، جو سرسید میں موجود ہی نہ تھیں۔ نذیر احمد تو درکنار شبلی بھی سید صاحب کو اتنا گرا ہوا نہ سمجھتے ہوں گے۔ کہ ان کو انگریزوں کا خوشامدی سمجھتے ہوں۔ یہ واقعہ ہے کہ سرسید نے تو ملازمت کے باوجود...... بڑی غیورانہ زندگی بسر کی۔ مگر ابن الوقت تو وہ شخص تھا جو اعلیٰ قابلیت کے باوجود بعض اوقات بہت گر جاتا تھا، یہ بات سرسید میں کہاں تھی؟ اس کے علاوہ سید صاحب کا سا تدین ابن الوقت میں کہاں پایا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ابن الوقت، سرسید کی تصویر نہیں بلکہ انیسویں صدی کے آخری نصف کے عام انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان کی تصویر ہے۔ جو انگریزوں کے وضع و اطوار سے بے حد متاثر ہوا، اپنے اوپر اور اپنی تہذیب پر ہنسا کرتا تھا اور بعض اوقات اپنی عزت و حمیت کو بھی چھوڑ بیٹھتا تھا۔

اس سلسلے میں یہ امر ملحوظ خاطر رہے کہ سرسید سے ان کے رفقا کی کشمکش

کے افسانے اس بیجا عقیدت کا نتیجہ ہیں جو عموماً کسی محبوب کی شخصیت سے پیدا ہو جایا کرتی ہے اور جس کے ماتحت کسی کا معمولی اور دیانت دارانہ اختلاف بھی عقیدت مندوں کو گوارہ نہیں ہوا کرتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سرسید کے تہذیبی عقائد سے ان کے تقریباً ہر رفیق نے جزوی اختلاف کیا۔ نواب محسن الملک سے زیادہ سرسید کا ہمدرد اور دوست کون ہو سکتا ہے؟ یہ وہی محسن الملک ہیں جن کو سرسید لحمک لحمی و دمک دمی" تیرا گوشت میرا گوشت ہے، اور تیرا خون میرا خون ہے) کہا کرتے تھے۔ پھر کیا محسن الملک کے سرسید سے نظریاتی اختلافات کو خالی حسد و رقابت کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟ مولوی حالی سے زیادہ شریف المزاج کون ہوگا، مگر انہوں نے بھی حیاتِ جاوید میں کئی مسائل میں سید صاحب سے اختلاف کیا ہے۔ یہ سب دیانت دارانہ طور پر تھے۔ اور نذیر احمد تو اس اختلاف میں بھی اوروں سے کچھ دھیمے ہی تھے۔ ابن الوقت اب ہو یا نہ ہو اس کھوکھلی معاشرت پر یقیناً ایک کاری حملہ ہے۔ جس کو قومی اور ملکی روایات سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا ــــ اور جس کا اختیار کرنا خود انگریز کی نظر میں ایک مضحکہ خیز فعل تھا کیونکہ اسمیں بلا ضرورت خوشامد کا رنگ غالب تھا ــــ اور قاعدہ ہے کہ خوشامدی خود اپنے ممدوح کی نظر میں بھی ذلیل ہو جایا کرتا ہے۔

نذیر احمد کی تصنیف "ابن الوقت" ایک لحاظ سے "قبل از وقت" تصنیف تھی ــــــــ یہ دراصل ایک احتجاج تھا۔ اس بڑھتی ہوئی مغرب زدگی کے خلاف جس کا بھرپور اظہار جنگ عظیم اول کے بعد کی تصانیف اور تحریکوں میں ہوا ــــ ابن الوقت نذیر احمد کا ایک جیتا جاگتا کردار ہے حجۃ الاسلام

جو نذیر احمد کا ہیرو ہے، باتیں تو لمبی لمبی کرتا ہے مگر تپہ ہر جگہ ابن الوقت کا ہی بھاری رہتا ہے کیونکہ وہ قابل بھی ہے اور ذہین بھی!

یہ عجیب بات ہے کہ نذیر احمد کے بعض کردار ان کے محبوب کردار نہ ہوتے کے باوجود ان کے بہترین کردار ہیں۔ مردانہ کرداروں میں ابن الوقت اور توبۃ النصوح کا کلیم اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ ان کرداروں کی تعمیر سے انہوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان میں فنی صلاحیت بھی موجود تھی، اگر وہ چاہتے تو اپنے ناولوں کو (اپنے زمانے کے معیار سے بھی) بلند تر سطح پر لے جا سکتے تھے۔

کلیم ایک رند لاابالی شخص ہے۔ مگر اس کے ساتھ وہ بڑا با مذاق اور فن پرست بھی ہے۔ کلیم دین و مذہب سے بیگانہ سہی مگر فن سے بیگانہ نہیں۔ اس کے پاس ایک اعلیٰ درجہ کا کتب خانہ ہے جس میں آرٹ اور ادب کے گراں مایہ جواہر نظر آتے ہیں۔ اگرچہ نصوح کو ان انمول موتیوں سے محبت نہیں مگر اس کا "چشم و چراغ" انہی چیزوں سے محبت رکھتا ہے۔ کلیم میں وہ خودنگری بھی پائی جاتی ہے جو اکثر اہلِ کمال میں ہوا کرتی ہے۔ وہ طبعاً آزاد اور وسیع المشرب ہے۔ مگر میاں نصوح کے نزدیک یہ سب کچھ ہیچ ہے۔ نذیر احمد نے کلیم کی تخلیق میں اپنی ہنروری کا ثبوت پیش کیا ہے۔ بہرحال کلیم نذیر احمد کا لافانی کردار ہے اور ظاہر دار بیگ بھی اردو ادب کا ایک زندہ رہنے والا نمائشی دوست ہے۔ اس کی ظاہرداری اور سخن سازی اور مہذب ریاکاری بھی ہر طرح سچائی اور حقیقت کے قریب ہے۔

مرآۃ العروس کی اصغری، اکبری میں بھی نذیر احمد نے بڑی احتیاط اور دقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ مگر ان دو نسوانی کرداروں میں سچائی نہیں پیدا ہو سکی —— سرسید نے مرآۃ العروس کے متعلق یہ اعتراض کیا تھا کہ نذیر احمد نے مرآۃ العروس لکھ کر زنانہ سوسائٹی پر ایک اتہام باندھا ہے —— ممکن ہے یہ درست ہو اور ہیچ نذیر احمد کے زمانہ میں خواتین کی شائستگی بلند معیار کی ہو۔ مگر مجھے تو کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ مرآۃ العروس کے مردانہ کردار زنانہ کرداروں سے زیادہ عیب دار ہیں۔ عورتوں میں اور نہیں کم از کم اصغری سگھڑ اور باشعور تو ہے۔ مردوں میں تو میاں کاہل ہوں یا میاں عاقل یا کوئی اور سب بے شعور سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ مرآۃ العروس اور بنات النعش اپنے رنگ کی اولین دلچسپ کتابوں کی حیثیت سے بہت مقبول ہوئیں —— مگر یہ کتابیں ابن الوقت، توبۃ النصوح، فسانۂ مبتلا کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔

فسانۂ مبتلا نذیر احمد کا شاید کامیاب ترین قصہ ہے۔ اس کے تین لاجواب کردار مبتلا، غیرت بیگم اور ہریالی مصنف کی کردار نگاری کے کامیاب نمونوں کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں —— ناول تو یہ بھی مقصدی ہے مگر فن کے اسرار و رموز سے واقفیت جو اس قصہ میں نظر آتی ہے وہ ان کے کسی دوسرے ناول میں موجود نہیں۔ اس میں پلاٹ کی تعمیر مناسب، مربوط، اور معقول ہے۔ اس میں گفتگوؤں کا طول کم اور مکالموں کی ہیئت فطری ہے اور مقصد فن کے ساتھ کچھ اس طرح ہم آہنگ ہو گیا ہے کہ اعتراض کی گنجائش بہت کم نکلتی ہے۔

ایامیٰ اور رویائے صادقہ بھی ان کے قصے ہیں۔ ایامیٰ میں آزادی بیگم کے کردار میں خاصی سچائی ہے۔ اگرچہ اس قصے کے کردار بھی مکالموں میں باتوں کی بجائے طلبی تقریریں کرتے ہیں۔ مگر ایامیٰ میں نذیر احمد نے نفسیاتی تجزیے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ رویائے صادقہ میں دیانتداری، خدا پرستی، اوہام باطلہ کی تردید، تعلیم جدید کی خرابیاں اور علی گڑھ کالج میں تعلیم و تربیت کا حال اور اس کے نقائص بیان کئے گئے ہیں۔ مگر رویائے صادقہ میں نذیر احمد کی واعظانہ حیثیت سب سے زیادہ ظاہر ہوئی ہے۔

نذیر احمد کے فن پر طرح طرح کے اعتراض کئے گئے ہیں۔ مگر بڑے اعتراض دو ہیں۔ اوّل ان کے ناولوں کا واعظانہ انداز، دوم ناول کی ہیئت کے متعلق بے شعوری۔ وہ فارم (ہیئت) سے زیادہ بیانات کو اہمیت دیتے ہیں۔ انہیں یہ اشتیاق رہتا ہے کہ جو کچھ کہنا ہے سب کچھ (ساری جزئیات سمیت) فی الفور کہہ دیا جائے۔ محل مقام، کمی بیشی کا خیال وہ بہت کم رکھتے ہیں۔ پھر بھی یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ نذیر احمد کی قوتِ مشاہدہ تیز تھی اور انہیں جزئیات پر بڑا عبور تھا ——— ان کے قصوں کی کمزوری کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ وہ اپنے ناولوں میں اپنے نقطۂ نظر کو زور سے (خطابتی اور ہیجانی انداز میں) ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ اپنے زمانے کی عقل پسندی کے بڑے نمائندے ہیں مگر اس عقل پسندی کے باعث ان کی تکنیک اور عقلیت اور منطقیت کم ہے ——— ناول بھی تناسب، معقولیت، حدِ مناسب کا تقاضا کرتا ہے اور یہ سب چیزیں وہ ہیں جن میں نذیر احمد کی عقل پسندی دب سی

گئی ہے۔ وہ نظریاتی لحاظ سے عقل پسند ہیں۔ ورنہ یوں تو سراسر جذباتی ہی معلوم ہوتے ہیں ——— اور ناول میں مقصد سے عشق کا اگر کوئی نقصان ہے تو یہی کہ اس میں ناول نگار اپنی معقولیت کو فراموش کر دیتا ہے۔

گزشتہ مباحث سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی ہے کہ نذیر احمد کی قلم کاری کا نصب العین چند مخصوص سماجی اور معاشرتی تصورات کی اشاعت تھا ورنہ شاید قصہ نویسی کا فن ان کا منتہائے مقصود تھا ہی نہیں۔ وہ سرسید کے ایک ہم کار اور رفیق اور اس دور کے ایک مذہبی اور مجلسی مصلح تھے ——— اور ان کے حق میں یہ کلمات ان کی شان اور ان کی اہمیت کی تنقیص کے مقصد سے استعمال نہیں ہوئے بلکہ فی الحقیقت خود ان کا اپنا مقصد اور نصب العین بالارادہ بھی یہی ہے۔ اس لئے فن کی بحث کو چھوڑ کر اب ہم ان افکار و تصورات کی اجمالی فہرست پیش کرتے ہیں، جن کی اشاعت کی خاطر نذیر احمد نے قصہ نویسی اختیار کی۔

نذیر احمد کے رجحانات اور تصورات تقریباً وہی تھے جو سرسید کے رفقا کے مخصوص افکار سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا اصل جذبہ محرک تھا، قوم کی اصلاح و ترقی کا خیال اور نئے حالات میں مجلسی و دینی افکار کی جدید تعمیر و توجیہہ ——— سرسید کے سب رفقا کی طرح نذیر احمد کا مقصد بھی یہی تھا جس کو انہوں نے اپنی دینی کتابوں کے علاوہ اپنے قصوں میں بھی پیش نظر رکھا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے انہوں نے مذہب کی خود تمدنی اور مجلسی امور میں عقل کی

کارفرمائی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ سرسید کے رفقا میں اگر شبلی کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے اسلامی تاریخ کو عقل کے سانچے میں ڈھال کر تاریخ کا ایک معقول تصور ہمارے سامنے رکھا تو نذیر احمد کا یہ کارنامہ ہے کہ انہوں نے مجلسی زندگی کا ایک مثالی مگر معقول نمونہ قوم کے سامنے پیش کیا۔ بہرحال معقولیت ان کے تصورات کا بنیادی وصف ہے۔ اس میں نذیر احمد کی خاص خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ان "معقولی" صلاحیتوں کو گھروں کی آبادی اور خانگی زندگی میں خوشحالی اور مسرت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا ــــــ اور یہ اس معنی میں بہت بڑا کارنامہ ہے کہ خانگی مسرت قومی ترقی میں بہت بڑی حد تک ممد و معاون ہو سکتی ہے۔ اس غرض کے لیے انہوں نے عورتوں کو منزلی زندگی کا سنگِ بنیاد قرار دیا ہے کیونکہ اچھی عورتیں ہی کارکن مردوں کو کارہائے نمایاں انجام دینے کے قابل بنا سکتی ہیں۔ جن گھروں میں عورتیں مردوں کے لیے ذہنی تکلیف اور پریشانی کا باعث بن جاتی ہیں وہاں کے مرد زندگی میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے، ان کا سارا وقت اپنی عورتوں کے مسائل حل کرنے میں گزر جاتا ہے۔ نذیر احمد منزلی زندگی کے اس راز سے اچھی طرح باخبر تھے۔ انہیں معلوم تھا کہ قومی ترقی کے لیے عورتوں کی تعلیم اور ذہنی تربیت کی بیحد ضرورت ہے۔ اس کے لیے انہیں اصغری، صادقہ اور آزادی بیگم کے مثالی کردار ہمارے سامنے پیش کیے۔

نذیر احمد کے ان تصورات پر دو اعتراض کیے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ انہوں نے اپنے طبقے (متوسط طبقے کے نچلے درجے کے لوگوں) کے کردار پیش کیے ہیں اور قصہ نویسی سے مقصود بھی انہیں کی اصلاح تھی۔ دوم یہ کہ ان کے نسوانی کردار

جدید معاشرت میں زندہ رہنے کے مستحق نہیں ۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں اعتراض کئے جائیں ـــــــــ نذیر احمد کے قصے عام مسلمانی معاشرت کے لیے آج بھی مفید اور نفع بخش ہیں ۔ ان کے نسوانی کردار بلاشبہ جدید نہیں مگر ہماری معاشرت میں منزلی زندگی کو پراطمینان بنانے کے لیے جدید سیرتوں سے زیادہ نذیر احمد کی مثالی سیرتیں آج بھی زیادہ کامیاب ہو سکتی ہیں ـــــــــ اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مغربی تصورات میں پلی ہوئی "بخود مشغول" اور "خود نگر" خواتین مردوں کی مشکلات میں اس طرح تعاون نہیں کر سکتیں، جس طرح وہ خواتین جن کے نقشے نذیر احمد نے ہمارے سامنے پیش کئے ہیں ۔ ہماری سوسائٹی کو آج پھر اصغری کی ضرورت ہے ۔

نذیر احمد نے توبۃ النصوح میں کلیم کو ایک فن دوست اور نصوح کو ایک فن دشمن کی حیثیت سے پیش کیا ہے ۔ اس سلسلے میں انہوں نے نصوح کی زبان سے فن اور ادب کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی بنا پر یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف تھے، اور محض "مولوی" تھے ۔ وہ نہ چاہتے تھے کہ قوم کے تعلیم یافتہ لوگ آرٹ اور ادب میں دلچسپی لیں ۔ مگر یہ نذیر احمد کے ساتھ زیادتی ہے ۔ نذیر احمد آرٹ اور ادب کے مخالف نہ تھے ۔ وہ ایک مقصدی دور کے ادیب تھے ۔ اور ادب کی افادیت کے قائل تھے ۔ ان کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ آرٹ اپنی ذات میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا جو آرٹ برائے آرٹ اور جو ادب برائے ادب ہے وہ بے بنیاد بلکہ مضر ہے ۔ آرٹ اور ادب کو زندگی کے لیے مفید ہونا چاہیئے ۔ اخلاق اور ادب کے سوال پر بھی ان کا

نقطۂ نظر یہی ہے۔ فحاشی اور عریانی سحر البیان میں ہو، یا گلستان میں، ان کے نزدیک مضر اور مہلک ہے ۔۔۔۔۔ بس یہی نذیر احمد کے خیالات ہیں اور یہ وہ خیالات ہیں جن پر بعد کے افادیت پسندوں نے خصوصاً اقبال نے ۔۔۔۔۔ مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ نذیر احمد قومی تعمیر کے اولین دور کے رہنماؤں میں سے تھے، اس لیے انہوں نے ادب اور خصوصاً رائج الوقت یا روایتی ادب کے متعلق جس نظریے کا اظہار کیا وہ قابلِ اعتراض معلوم نہیں ہوتا ۔۔۔۔۔ اور اس سے ان کی کسی "مولویت" کا ترشح نہیں ہوتا ۔۔۔۔۔ اور اگر اس کے باوجود ڈپٹی نذیر احمد کو کوئی شخص مولوی نذیر احمد کہہ دے تو ان کی یہ مولویت بھی نہایت مستحسن مولویت ہے۔

نذیر احمد کا دین کیا ہے؟ اصلاحِ معاش اور فکرِ معاد! ان کے نزدیک ایک مکمل دین دار وہ ہے ۔۔۔۔۔ جو غصّے کو پی جائے، انتقام نہ لے، جھوٹ نہ بولے، غیبت نہ کرے، حریص و طامع نہ ہو، جابر اور سخت گیر نہ ہو۔ ممسک اور بخیل نہ ہو، مغرور اور متکبر نہ ہو، وغیرہ وغیرہ ۔۔۔۔۔ غرض اس میں ایک اعلیٰ درجے کے انسان کی جملہ صفات موجود ہوں۔ اس مکمل انسان کی صحیح تصویر وہ ہے، جو نذیر احمد نے حجۃ الاسلام کی زبان سے ابن الوقت میں کھینچی ہے۔

نذیر احمد کا دیندار کوئی تارکِ دنیا عابد و زاہد نہیں بلکہ دنیاوی فہم و فراست سے بھی آراستہ ہے ۔۔۔ وہ سخت کوش بھی اور نیک عمل بھی ۔۔۔۔ اس کی خدا پرستی اس کو دنیاداری سے نہیں روکتی بلکہ ایک کامیاب دنیادار بناتی ہے۔

نذیر احمد کی دنیا داری میں کفایت شعاری اور جزرسی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ دراصل ان کے ان تجربات کی وجہ سے ہے جو انہیں اپنی زندگی میں حاصل ہوئے۔ انہوں نے زندگی میں غربت و افلاس کی تکلیفیں اٹھائیں اس لیے انہیں روپے کی قدر و قیمت کا بڑا احساس تھا۔ بنا بریں وہ چاہتے تھے کہ قوم کے سب افراد اس کی اہمیت کو پہچانیں خصوصاً غریب اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت ہے کہ روپے کا صحیح مصرف پہچانیں اور اپنا روپیہ فضول اور بیکار ضائع نہ کریں۔

اس صدی کے مخصوص سیاسی تعلیمی اور معاشرتی تصورات میں نذیر احمد کبھی سرسید کے ہم خیال نظر آتے ہیں کبھی مخالف۔ ابن الوقت کے بھیس میں انگریزی لباس پر جو لے دے کی ہے یا سید صادق کے خطوں میں علی گڑھ کالج کے غیر اسلامی ماحول کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ جدید انتہا پسندی اور غلو کے خلاف ایک ردِ عمل ہے مگر سیاسیات میں نذیر احمد سید صاحب سے پورے پورے متفق معلوم ہوتے ہیں۔ البتہ مجلسی اور معاشرتی امور میں وہ ان سے بہت مختلف تھے۔

نذیر احمد کے خیالات کے اس جائزے سے یہ بات اچھی طرح روشن ہے کہ وہ اس دور کے صحیح نمائندہ و ترجمان تھے ——— انہوں نے اپنے دوسرے رفقا کی طرح ذہن کو بدلنے کے لیے بہت سا ادب پیدا کیا ——— اور یہ ادب ایسا ادب تھا جس کا تعلق خواص سے زیادہ عوام سے تھا اور اس لحاظ سے (جیسا کہ پہلے بیان ہوا) نذیر احمد کو سرسید کے رفقا میں سب

زیادہ "عوامی" کہا جاسکتا ہے۔ (عوامی مزدور کارکن کاشتکار کے معنی میں نہیں جمہور کے معنی میں)

شبلی کے علمی کارنامے اور حالی کے فنی شاہکار سب اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں، (جیساکہ تذکرہ ہوچکاہے) مگر نذیر احمد کا دائرۂ خطاب ان سب سے زیادہ وسیع اور اپنے زمانہ کے نثر نگاروں میں ان کی مقبولیت سب سے زیادہ تھی کیونکہ ان کی کتابوں کو خاص اور عام، مرد اور عورت، امیر اور غریب، دیندار اور دنیادار سبھی پڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ ان کی کتابوں کی علمی سطح اتنی بلند نہیں جتنی ان کے دوسرے رفقا کی کتابوں کی ہے۔ ہم ان کو اردو کے بہت بڑے مصنفوں اور انشا پردازوں میں شمار کرتے ہیں ——— اور ہر چند کہ فنی لحاظ سے ان کے ناولوں پر اور علمی لحاظ سے ان کی دینی کتابوں پر اعتراض وارد کئے گئے ہیں، مگر ناولوں میں ابن الوقت، فسانۂ مبتلا اور توبۃ النصوح اور علمی کتابوں میں الحقوق والفرائض اردو ادب کے ساتھ دوامی عمر پاگئے۔ ڈاکٹر جانسن کے بقول ادبی مذاق کے بدل جانیکے باوجود فیلڈنگ کی TOM JONES ابھی متروک نہیں ہوئی۔" ہمارے نقادوں کی کڑی تنقید کے باوجود ابن الوقت اور فسانۂ مبتلا ابھی زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔

نذیر احمد کا اسلوبِ بیان بھی ان کے فن کی طرح منفرد ہے۔ ان کے اسلوب کے خصائص ان کے رفقا کے اسلوب میں کہیں نہیں ملتے؛ اور وہ ایک خاص قسم کی زبان لکھتے ہیں، جو علمی بھی ہے اور عوامی بھی ——— مولوی سید انصاری نے اپنے رسالے شبلی میں ان کی زبان کو سوقیانہ اور عالمانہ کہا ہے ـــ

——— مگر اس کیلئے صحیح لفظ شاید عوامی ہوگا"۔ ان کی زبان عامیانہ نہ تھی، عوامی تھی، اور عوامی وہ زبان نہیں جو درجۂ ادب سے گری ہوئی ہو، بلکہ وہ زبان ہوتی ہے جس کو عوام اور خواص دونوں طبقے سمجھتے ہوں اور زندگی کے عام استعمال میں لاتے ہوں۔ یہ زبان صرف مخصوص اشرافوں کی نہیں ہوتی نہ یہ زبان ایسی ہوتی ہے جس کو اشراف منہ لگانا ہی پسند نہ کریں ——— یہ تو ایک عام استعمال کی زبان ہوتی ہے، جو بات چیت، بحث و مباحثہ اور معاملہ و استدلال کے ہر موضوع میں استعمال ہوجاتی ہے۔

نذیر احمد کی زبان بھی اسی قسم کی ہے۔ اسمیں ایک طرف وہ محاورات و کنایات ہیں جو قومی ذہانتوں اور معاشرتی لطافتوں کے آئینہ دار ہیں خصوصاً وہ جو گھروں میں استعمال ہوتے ہیں اور دوسرے وہ علمی محاورے جو اس زمانہ کے عام تعلیم یافتہ طبقہ میں (بلکہ عام لوگوں میں بھی) مانوس و مقبول تھے ——— بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ نذیر احمد کی یہ دورنگی زبان دو مختلف مزاجوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ جن سے نذیر احمد کا اپنا مزاج مرکب تھا ——— چلیئے یہ بھی سہی مگر اس دورنگی زبان میں نذیر احمد نے جو یک رنگی پیدا کی ہے اس پر بدرنگی کا داغ نہیں لگا ——————— مجموعی لحاظ سے ان کی زبان خوش رنگ ہی رہتی ہے۔ عربی فارسی کے مقابلے اور اصطلاحات نذیر احمد کیلئے روز مرّہ کا درجہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے ان ثقیل عناصر کو اپنی رواں عبارتوں میں اس مزے سے کھپایا ہے کہ ساری عبارتیں پُرخروش نغمہ بن گئی ہیں ——— کیونکہ یہی تو وہ بڑا نصب العین ہے جو نذیر احمد کے لیے ایک ذہنی غایت کا درجہ رکھتا

ہے ـــــــ تند و تیز لہجہ اور پرشور آہنگ ان کی اس خطابت کی دلاتا ہے جس کی گونج آج تک بھی کچھ بڑی عمر کے لوگوں کے سامعہ میں خروش پیدا کر رہی ہے ـ پھر کیا اس پرشور آہنگ کے لیے لفظوں اور ترکیبوں کے خروش کی ضرورت نہ تھی ؟ یقیناً تھی ! ثقیل حروف اور ثقیل وغریب الفاظ نذیر احمد کی تحریروں میں بڑی قیمت پاتے ہیں ـــــــ دنیا جس متاع کو رد کر دیتی ہے نذیر احمد اسی سے اپنی دکان سجاتے ہیں ـــــــ نذیر احمد نرم الفاظ کے خریدار ہوں تب بھی ان کی انشا کی اصل سج دھج ثقیل اور کرخت الفاظ سے ہی بنتی ہے !۔

اور پھر یہ بھی ہے کہ نذیر احمد کی انشا میں اصل قوت بھی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ان کے قلم میں غم و غصہ اور جبر و قہر کے جذبات موآج ہو رہے ہوں ـــــ نذیر احمد کی پیاری تحریریں بھی شاید وہی ہوں گی، جو سب سے زیادہ باتوں کی قائم مقامی کر رہی ہوں ـــــــ ان موقعوں پر یہ طنز و تعریض، شکوہ و احتجاج، قہر و عتاب، عربی کی ضرب المثال، مصرعے اور مقولے، زنانہ اور طبقاتی محاورات، مسلسل اور مغرور تراکیب سب ایک ایسے آئین سے منظم ہو کر ایسے خوبصورت پیرایۂ بیان میں متشکل ہو جاتی ہیں کہ ان کا اثر قبول کیے بغیر چارہ نہیں رہتا۔

نذیر احمد اپنے بیانات میں جزئیات کو جس طرح لپیٹتے آئے ہیں اس نئے ان کے بادوؤں کے پھیلاؤ سے باہر نہیں رہ سکتیں نذیر احمد کے بیان کی اسی وسعتِ طلبی سے متاثر ہو کر مہدی الافادی پکار اٹھے کہ اس شخص کی وسعتِ نظر تو یہ

صلاحیت رکھتی ہے کہ یہ اسلام کی قاموس لکھے ــــــ یہ تو وسیع بازوؤں والا ادیب اور عالم ہے اور ایک لحاظ سے یہ توقع غلط بھی نہ تھی، اگرچہ قاموس کی ہمہ گیری تفصیلِ بیان کی نہیں، ایجاز بیان کی متقاضی ہوتی ہے اور نذیر احمد کو اس ایجازِ بیان پر قدرت ہی نہیں تھی ــــــ یہ تو شبلی کا خاصا تھا کہ وہ وسیع مضامین کو چند الفاظ میں ادا کر سکتے تھے۔ نذیر احمد اس میدان کے مرد نہ تھے۔ وہ تو وہاں کام کے آدمی ثابت ہوتے تھے جہاں بازوؤں کے پھیلاؤ کی ضرورت ہوتی تھی ــــــ نذیر احمد قاموس کے لیے نہیں، عوامی خطابت کے لیے موزوں تھے ــــــ ان کی خطابت اور انشا کو قید نہیں کیا جا سکتا تھا ــــــ وہ قید کبھی ہوئے تو شاید ترجموں میں قید ہو سکے۔ جہاں اصل کی پابندی قدم قدم پر انہیں ٹوکتی جاتی تھی کہ دیکھیے صاحب زیادہ بازو پھیلا نہ دیجیے گا ــــــ اور یہاں کبھی کبھی اوقات ایسا ہوا کہ نذیر احمد تھک کر انگڑائیاں لینے لگے اور کچھ پابندیاں جو زور سے عائد کر رکھی تھیں وہ تو وہی توڑ ڈالیں ــــــ ان کے قانونی تراجم بلاشبہ زیادہ مقید اور پابند ہیں۔ کیونکہ ان میں قطعی اور معین حدود میں چلے بغیر چارہ نہیں تھا ــــــ مگر باقی ہر جگہ پھیلاؤ ہی ان کی طبیعت کا اصل رنگ ہے۔

نذیر احمد ہی اردو کے وہ انشا پرداز ہیں جن کی باتیں زور دار ہوتی ہیں حالی کی آواز دھیمی، لہجہ مسکینوں جیسا، شبلی پکی مگر مختصر بات کہنے والے، آزاد میٹھی میٹھی (کبھی لمبی، کبھی مختصر) کہانیاں سننے والے، ان میں صرف نذیر احمد ہی وہ انشا پرداز ہیں جو پُر زور انداز میں بات کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کے لہجہ میں

قوت، اکڑ، خشکی اور صلابت ہے اور ان کے الفاظ میں بھی رعب اور طنطنہ ہے۔ نذیر احمد لمبے فقروں اور طویل پیراگرافوں کے مطلق العنان حاکم تھے۔ سرسید بھی فقرے لمبے لکھتے تھے مگر جہاں سرسید کے فقروں سے یقین کا ملکہ پیدا ہوتا ہے وہاں نذیر احمد کے پیراگرافوں سے خوف اور دہشت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ گھن گرج ——— کچھ جوش ملیح آبادی کی نظم کی طرح ——— بجلیوں کی چمک مگر رعد کی آواز ——— کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی ——— مگر نذیر احمد کا منفرد اسلوب بیان دلوں پر اپنا سکہ جماتا چلا جاتا ہے ——— یہ خاص رنگ رفقائے سرسید میں سے کسی کو حاصل نہ ہوا۔

ضمیمہ (ب)

سرسید کا اثر ادبیات اردو پر

اردو ادب پر سرسید احمد خاں کے اثر سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ اثر اسلوب بیان پر بھی ہوا اور موضوع اور روح معانی پر بھی، سید صاحب کے اس اثر و تاثیر کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے مگر عموماً اس تاثیر و اثر کی داستان یا حقیقت سید صاحب کے احسانات یا خدمات کے طور پر بیان کی گئی ہے۔ اس کی تشریح علمی یا فکری لحاظ سے بہت کم کی گئی ہے۔ سبب شاید یہ ہے کہ ہم عموماً ان بحثوں میں سید صاحب کی سیاسی شخصیت کا زیادہ خیال رکھتے ہیں اور ان کی ادبی اہمیت کو ان کی سیاسی اہمیت کے پیمانے سے ناپتے ہیں۔ پس ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اردو میں سید صاحب کی علمی اور ادبی اہمیت اور حیثیت کا جائزہ لیں اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ سید صاحب نے اردو ادب کو حقیقت میں کیا دیا؟

اور وہ کون سے خاص عناصر و مسائل ہیں، جن کو ہم خالصتاً ان کا فیض سمجھ سکتے ہیں۔ یعنی وہ عناصر جن کو اردو کے ادیبوں نے ان کے زمانے میں یا ان کے بعد مستقل اقدار کی حیثیت سے قبول کر لیا۔ یا جن کے خلاف شدید ردِّ عمل کی ضرورت سمجھی گئی۔

اس بحث کی گرہیں اس وقت تک نہیں کھل سکتیں، جب تک ہم سب سے پہلے یہ نہ دیکھ لیں کہ سید صاحب کی اپنی تخلیقات یا علمی اور ادبی کاوشوں کی قدر و قیمت کیا ہے۔ ہندوستان میں سرسید کے زمانے سے پہلے (شاعری کو چھوڑ کر) اردو ادبیات کا دائرہ مذہب، تصوف، تاریخ اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبعی کا مذاق بہت کم تھا۔ اور ریاضیات اور فنون کی طرف توجہ کرنے والے بھی انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ مذہبیات میں عموماً منقولات اور روایات سے مواد حاصل کیا جاتا تھا اور مذہب کی ان قدروں پر خاص زور دیا جاتا تھا جو زندگی کے اثباتی اور مادی پہلوؤں سے دور لے جانیوالی ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کی دینی تحریک میں اقتصاد (معاش) اور اقتراب (معاد قرب (اللہ)) کے عناصر کا حیات بخش اجتماع پایا جاتا ہے۔ مگر اس تحریک کی ترقی بہت مدھم اور اس کی رفتار بہت سست تھی۔ تاریخ میں سرسری واقعہ نگاری ہی کو مورخانہ کمال سمجھا جاتا تھا اور اجتماعِ انسانی کی تنظیم و تربیت کے اصول علی العموم مدِنظر رکھے جاتے تھے۔ تصوف جو عمل اور فکر دونوں سے عبارت ہے اپنی ساری اثباتیت کھو چکی تھی اور اس کے یہ دونوں پہلو منفیت مجہولیت اور انفعالیت کے کارندے اور ہتھیار بن گئے تھے۔ اردو ادب اور اس سے

پہلے فارسی میں) تذکرہ نگاری کا بڑا چرچا رہا۔ اور بعض کامیاب تذکرے بھی لکھے گئے۔ مگر اکثر تذکرے تنقیدی اور علمی بلندیوں تک پہونچنے سے قاصر رہے اور جہاں تک اردو کی ادبی نثر کا تعلق ہے، وہ ابھی ارتقا کی ابتدائی منزلیں طے کر رہی تھی اور اظہار و بیان کی ان سہولتوں کی تلاش میں تھی جن کے طفیل وہ زندگی کے حقائق اور کائنات کے مسائل کی ترجمان بن سکتی ہے۔ اس سلسلے میں فورٹ ولیم کالج کی سلیس نثر، دہلی کالج کی علمی نثر اور مرزا غالب کی شخصی ادبی نثر کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ان سب کارناموں کا دائرہ اثر محدود اور دامن تنگ تھا۔ اردو ادب (خصوصاً نثر) کے اس جائزے کے بعد اس علمی اور ادبی سرمائے پر نظر ڈالیے جو خاص سرسید کی تراوش قلم کا نتیجہ ہے۔ سرسید کی تصانیف کی فہرست دیکھئے ان میں مضمونوں اور موضوعوں کا کتنا تنوع ہے! اور صرف تنوع ہی نہیں فکر کا انداز کتنا انوکھا اور نیا ہے، اور ان دونوں باتوں کے باوجود بیان کا طریقہ اپنے پہلے دور سے کتنا مختلف ہے۔ غرض اس ادبی سرمائے کو دیکھ کر فی الفور یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ ایک الگ دور کا ادبی سرمایہ ہے۔

سرسید کے ادبی سرمائے کو جو چیزیں مستقل حیثیت سے امتیاز اور انفرادیت بخشتی ہیں ان کو مجموعی لحاظ سے تین چار جملوں میں یوں سمیٹا جا سکتا ہے کہ ہمارے ملک میں سرسید ہی وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے فکر و ادب میں روایات کی تقلید سے ہٹ کر آزادی رائے اور آزاد خیالی کی رسم جاری کی اور ایک ایسے مکتب کی بنیاد ڈالی جس کے عقائد میں عقل، نیچر، تہذیب اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ کہنے کو تو یہ چند معمولی الفاظ ہیں۔ مگر انہیں چند سادہ لفظوں میں اس

زمانے کے مشرق و مغرب کی اکثر و بیشتر ذہنی آویزشوں اور کش مکش کی طویل سرگزشتیں پوشیدہ ہیں ۔ انہی چند الفاظ میں انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کی سماجی اور ادبی تاریخ کے بڑے بڑے عقیدوں اور بڑے نعروں کی گونج سنائی دیتی ہے ۔

سرسید نے اردو ادب کو جو ذہن دیا اس کے عناصر ترکیبی کی اگر فہرست تیار کی جائے تو اس کے بڑے بڑے عنوان ہوں گے ، مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری سرسید کے مجموعی فکر و ادب کی عمارت انہی بنیادوں پر قائم ہے اور شاید یہی وہ نمایاں اور اہم رجحانات ہیں جو اردو ادب پر سرسید کا فیض خاص سمجھے جاسکتے ہیں ۔ ان رجحانات سے اردو کا سارا ادب ان کے زمانے میں متاثر ہوا اور ایک معمولی سے ردِ عمل سے قطع نظر آج کا مجموعی ادبی اور فکری رجحان بھی اسی سلسلہ فکر و عمل کی ارتقائی شکل ہے چنانچہ جدید ترین زمانے کی ترقی پسند تحریک اپنی بیشتر خصوصیات کے لحاظ سے سرسید کی مادیت، عقلیت، اور حقائق نگاری ہی کی ہم جنس اور اس کی ترقی یافتہ صورت معلوم ہوتی ہے ۔

سرسید کے پیدا کردہ ادبی سرمائے میں مندرجہ بالا فکری اور ادبی عناصر تقریباً ہر جگہ موجود ہیں ۔ ان کی مذہبی تصانیف میں ان کی تاریخ میں ان کی سیرت نگاری اور سوانح نویسی میں ، ان کی مقالہ نگاری میں، غرض تحریر کے تقریباً ہر میدان میں انہوں نے مادّہ کو اصلی زندگی بلکہ اصلی حقیقت قرار دیا ہے ۔ جس میں کامیاب تصوف اور موثر تدبیر کا حقیقی اور واحد کارفرما اور منصرم عقل ہی کو قرار دیا ہے ۔ موجودات کے ان مادی مظاہر کو عقل و حکمت

کی مدد سے دیکھنا اور ان سے معاشی اور اجتماعی فوائد حاصل کرنا ہی ان کے نزدیک "عین ترقی" ہے۔ اسی سے ان کی وہ مخصوص اجتماعیت نمودار ہوئی ہے جس کا منتہا قومی خوشحالی اور وہ طرزِ زندگی ہے جو دنیا کی خوشحال اور ترقی یافتہ اقوام کے لیے باعثِ آسائش و آرام ہے۔ اور جس کے فقدان کی وجہ سے بقول سرسید ان کی اپنی قوم محروم ہے۔

سرسید کی دینی تصانیف اور مضامین میں یہ خیال بار بار دہرایا گیا ہے کہ حقیقت تک پہونچنے اور سچائی کو حاصل کرنیکا واحد طریقہ تحقیق ہے نہ کہ تقلید انہوں نے ایک موقعہ پر لکھا تھا: "وہی مسائل انجام کو ہر دلعزیز ہوتے ہیں جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں"۔ سرسید کا یہ ذوقِ تحقیق ان کی روایت شکنی کی پیداوار ہے۔ آگے چل کر انہی رجحان سے وہ انقلاب رجحان پیدا ہوئے جن پر نئے دور کی ساری بغاوت قائم ہے۔ مگر یہ بات یاد رہے کہ سرسید اپنے نصب العین اور کام کی نوعیت کے اعتبار سے انقلابی نہ تھے مصلح ہی تھے۔ اس کے علاوہ ان کے اہم سیاسی اور اجتماعی کاموں میں مصالحت اور اعتدال کا جو رجحان پایا جاتا ہے اور دینی اور بعض مجلسی امور میں وہ جس قدر روایت شکن معلوم ہوتے ہیں، اتنے ہی بعض فکری اور علمی باتوں میں مقلد نظر آتے ہیں۔ سرسید کے ذہن کا یہ تضاد دراصل گزشتہ صدی کی مبہوت کر دینے والی فضا کا نتیجہ ہے اور شاید اس بات کا بھی کہ ان حقائقِ فکری کی طرف سرسید کا اقدام علمی کم اور سیاسی زیادہ تھا۔

بہرحال یہ واضح ہے کہ انہوں نے آزادانہ سوچنے اور سائنسی نقطۂ نظر

سے دیکھنے اور پرکھنے کا میلان پیدا کیا۔ ان کے اپنے عمل میں جتنا تضاد بھی کیوں نہ ہو۔ انہوں نے اپنے زمانے کو ضرور آزاد خیالی سکھائی۔ ان کے مکتب کے فیض یافتہ لوگ اور ان کے اثر سے اثر پذیر، عام لوگ تقلیدی کم اور تحقیقی زیادہ ثابت ہوئے۔ سرسید نے فکر و ادب میں جو راستہ اختیار کیا۔ اس کو نہ خالص رومانی کہا جا سکتا ہے اور نہ خالص کلاسکی۔ اس میں رومانیت کی اگر کوئی ادا ہے تو صرف یہی کہ فکر و ادب میں انہوں نے پرانی روایات اور قدیم اسالیب کی پیروی کو ضروری خیال نہیں کیا۔ اس خاص بات کے علاوہ ان کے مزاج کی ساخت اندرونی ہی معلوم ہوتی ہے۔ بظاہر وہ کلاسکی مزاج اور اصول کے آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ان کی کلاسیکیت میں رومانیت کی خفیف جھلکیاں بھی ہیں۔ اس لیے ہم ان کی روش کو "نوطرز کلاسیکیت" کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کی یہ روش اس قدیم کلاسیکیت سے بالکل الگ تھی جس کی کلاسکی ضابطہ بندی کی حدیں بھی بہت حد تک فرسودہ ہو چکی تھیں۔ سرسید نے ان سے انحراف کرتے ہوئے ایک نیا کلاسکی مکتب پیدا کیا۔ جس میں عقل، توازن، مصالحت، اعتدال اور اجتماعیت کو نمایاں اہمیت دی۔

سرسید کے ادب میں حقیقت زیادہ ہے اور مافوقیت (SUPERRATI-ONALITY) جو اعلیٰ ادب خصوصاً رومانی ادب میں موجود ہوتی ہے کم ہے۔ ان کے یہاں جذبات پر عقل کی کارفرمائی اور قہرمانی ہے جس کے بوجھ کے نیچے بچارے جذبات تقریباً کچل دیئے گئے ہیں۔ ان کی اندرونی لہر فکر سے زیادہ عمل کی ترغیب دیتی ہے۔ انہوں نے حاضر کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ اس کے علاوہ سرسید ایک

خاص تہذیب اور اجتماع کی ایک ایسی صورت اور نظام کے قائل ہیں جس میں ہمواری، نظم، سلیقہ، توازن، ترتیب اور اعتدال ہو مگر یہ ساری تہذیب کسی قدر ارتقار سے وجود میں آئی ہوئی معلوم نہیں ہوتی بلکہ ساختہ پر داختہ اور آوردہ معلوم ہوتی ہے جس کے خارجی اور مستعار عناصر ملکی اور قومی مزاج میں اچھی طرح جذب نہیں ہوئے۔ اس کو بقول مہدی الافادی آپ "اینگلو محمڈن کلچر" کہہ لیجئے۔ یا "وکٹورین کلچر" ہندالمانی شکل سمجھ لیجئے ـــ مگر یہ تہذیب اجتماعی ارتقار کے پچھلے سلسلوں سے الگ کوئی چیز ہے۔

سرسید نے اپنی تصانیف کے ذریعے اپنے زمانہ کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے خیالات دیئے۔ ان کے ان فکری اور تنقیدی خیالات سے ان کا دور خاصا متاثر ہوا۔ ان سے ان کے رفقائے خاص ہی اثر پذیر نہیں ہوئے بلکہ وہ لوگ بھی متاثر ہوئے جو ان کے دائرہ سے باہر بلکہ ان کے مخالف تھے۔ ان کی تحریک کے خلاف ردِ عمل بھی ہوا مگر یہ بھی سرسید کی فکری لہر کے سلسلہ عمل ہی کا فکری نتیجہ تھا۔ اس لیے یہ بھی انہی کے حساب میں درج ہونا چاہیئے۔ خالص ادب اور عام تصانیف دونوں میں زمانے نے ان سے کچھ سیکھا۔ بلکہ بہت کچھ سیکھا اور بڑی بات یہ ہے کہ ادب میں جو کہنگی اور فرسودگی اور تعطل جمود اور ایک "رُخاپن" آ گیا تھا۔ اس کو سرسید کی زیرِ دست تصنیفی سرگرمیوں نے بالکل دور کر دیا۔ انہوں نے ادب میں ایک نیاپن، ایک ہمہ گیری، ایک مقصد، ایک سنجیدگی، ایک خاص قسم کی معقولیت پیدا کی جس کے سبب اب ادب کو کوئی بیکاروں کا مشغلہ نہ کہہ سکتا تھا۔ انہوں نے ادب اور زندگی ہی کو باہم پیوند نہیں دیا بلکہ ادب اور

..اجتماع کے درمیان رشتہ قائم کیا۔ اور ادیبا نہ ذہن و فکر کی کاوشوں کو جمہور کی خدمت پر لگایا۔ انہوں نے یہ بتایا اور اپنے عمل سے یہ ثابت کیا کہ ادب صرف فرد کے دل کی سچی آواز ہی نہیں بلکہ جمہور، اجتماع اور قوم کے دل کی سچی آواز اور ایسی سچی آواز ہے جو اپنے دل کا غبار نکالنے کیلئے نہیں بلکہ جمہور کی اصلاح و ترقی اور تکمیل کے لیے اٹھائی جاتی ہے۔

ان ادبی نظریات میں سر سید کے رفقائے خاص ان سے اکثر باتوں میں ہم خیال اور ہم قدم ہیں۔ شبلیؔ۔ حالی۔ نذیر احمد۔ ذکاء اللہ۔ چراغ علی۔ محسن الملک ان کے ہم کار اور رفیقِ سفر تھے۔ ان کی تحریروں میں سر سید کے افکار و خیالات کے نقوش قدرتی طور سے زیادہ ہیں۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کے یہاں مزاج اور فکر کی انفرادیت بھی ملتی ہے، جن کا تذکرہ سطورِ آئندہ میں آئے گا۔ اردو ادب کے ان جلیل القدر رہنماؤں کے نقشِ قدم پر چلنے والے بیشمار مصنفوں اور ادیبوں کے یہاں سر سید کے مکتبِ فکر کے واضح اثرات مل جاتے ہیں۔ جن کے اجتماعی عمل کو آسانی کی خاطر علی گڑھ تحریک کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔

علی گڑھ تحریک کو عام طور پر محض تعلیمی یا سیاسی تحریک خیال کیا جاتا ہے مگر حق یہ ہے کہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ یہ ایک لحاظ سے فکری، تہذیبی، علمی اور ادبی مکتب، اور علمی دبستان ہونیکی بجائے ہے کہ ایک معین مدت کے بعد علی گڑھ تحریک ایک ادبی مکتب اور علمی دبستان ہونیکے بجائے ایک خاص طرزِ زندگی اور ایک خاص اندازِ نظر بن گیا تھا جس کے اوصاف میں خوش گفتاری

خوش باشی اور آزاد خیالی کو نمایاں حیثیت حاصل ہے مگر اس میں شک نہیں کہ بعد میں علی گڑھ نے جتنا کچھ ادب پیدا کیا اس میں بھی اور جو اندازِ حیات اختیار کیا اس میں بھی عقل پسندی، سلیقہ، مادی اقدارِ زندگی، اور دنیاوی ہوشمندی کے عناصر خاطر ابھرے رہے۔

سرسید کے رفقائے خاص کے بعد علی گڑھ سے اثر پذیر اور وابستہ مصنفوں اور ادیبوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں چند شخصیتوں کے نام یہ ہیں:

مولانا وحید الدین سلیم، نواب عماد الملک، مولانا عبد الحلیم شرر، نواب صدر یار جنگ، ڈاکٹر مولوی عنایت اللہ، مولانا حسرت موہانی، ڈاکٹر مولوی عبد الحق، مولانا طفیل احمد منگلوری، مولانا ظفر علی خاں، سجاد حیدر یلدرم، مولوی عزیز مرزا، پروفیسر رشید احمد صدیقی، عبد الماجد دریا آبادی، ڈاکٹر عابد حسین، ڈاکٹر ذاکر حسین، سید ہاشمی فرید آبادی، ڈاکٹر سر رضا علی، حکیم احمد شجاع، ذاکر حسین پروفیسر مجیب، قاضی تلمذ حسین، الیاس برنی وغیرہ۔

یہ فہرست مکمل نہیں اور اس میں اضافہ ممکن ہے۔ اس کے علاوہ اس فہرست میں کچھ نام ایسے بھی ہیں جن کو علی گڑھ کی مخالف تحریکوں سے متعلق بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی جو سرسید سے زیادہ شبلی کے مسلکِ فکر سے وابستہ ہیں۔ مگر جب خود شبلی کی تمام سنجیدہ اور باقاعدہ علمی سرگرمیوں کا مرکز و منبع علی گڑھ ہے، تو پھر "شبلی والوں" کو باضابطہ علی گڑھ سے اثر پذیر اشخاص میں شامل رکھنے میں کیا مضائقہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مولانا سلیمان ندوی نے حیاتِ شبلی میں شبلی کے

علمی کارناموں کو سرسید کے احسانات سے بے نیاز ثابت کرنیکی کوشش کی ہے مگر ان کے اس خیال سے کلیتہً اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ ہم شبلی کو علی گڑھ تحریک کا رکن خاص سمجھتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے تلامذہ بلکہ ان کے دارالمصنفین کو بھی اسی دریا کی ایک موج قرار دیتے ہیں (خواہ اپنے انجام اور منتہا کے لحاظ سے الگ ہی کیوں نہ معلوم ہوتی ہو) اسی ضمن میں حیدرآباد کے ادب کا تذکرہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود دکن شمالی ہندوستان کے ان خاص اثرات سے بے حد فیض یاب ہوا جن کا سرچشمہ علی گڑھ سے پھوٹا اور اردو ادب کی ساری فضا پر چھا گیا. جدید زمانہ میں دکن کا بیشتر علمی کام ان لوگوں نے انجام دیا جن کا علی گڑھ سے کچھ نہ کچھ تعلق رہا۔

سرسید کی تصانیف کا ممتاز ترین موضوع مذہب ہے۔ اس پر ان کی بڑی کتابیں تفسیر القرآن اور تبیین الکلام ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے وہ مضامین ہیں جو انہوں نے تہذیب الاخلاق میں دینی موضوع پر لکھے۔ ان سب کے مطالعہ کے بعد سرسید کو اپنے زمانے کا بہت بڑا مذہبی مفکر تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ تفسیر القرآن اور تبیین الکلام دونوں کے مطالب و مضامین سے شدید اختلاف کا اظہار کیا گیا ہے. مگر یہ ماننا پڑے گا کہ ان تصانیف نے آنے والے ذہنی ادب پر گہرا اثر ڈالا۔

تفسیر القرآن سرسید کی آخری تصنیف ہے. اس وجہ سے یہ ان کے پختہ خیالات اور راسخ عقائد کی ترجمان ہے. اس تفسیر میں روایات (یا روایت) سے سرسید کی بغاوت اپنی آخری حد تک پہونچی ہوئی معلوم ہوتی ہے. اس کتاب میں

ان کے افکار کا محور یہ ہے کہ دین میں صرف قرآن مجید یقینی ہے باقی جو کچھ ہے اصولِ دین میں شامل نہیں۔ انہوں نے اس بات پر بڑا زور دیا ہے کہ اسلام کا کوئی مسئلہ اور اصول تمدن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس تفسیر میں علوم طبعی اور تاریخ و جغرافیہ کی مدد سے بہت سے لاینحل مسائل قرآنی کو حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ غرض اس میں بھی عقل و فطرت (نیچر) اور اصول تمدن اور سائنٹفک طرزِ تحقیق اور سائنٹفک نقطۂ نظر کے استعمال پر بڑا اصرار کیا گیا ہے۔ آگے چل کر اس کا تحریکِ مطالعہ قرآن اور عام افکار دینی پر بڑا اثر ہوا۔ اگرچہ سرسید نے کسی خاص فرقہ کی بنیاد نہیں رکھی مگر ان کا یہ دینی نظریہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مختلف اسلامی فرقوں کے عقائد کا جزو بن گیا ہے۔ چنانچہ ان کے بہت سے خیالات جدید مدرسہ ہائے خصوصاً احمدیت، اہلِ قرآن وغیرہ کے نظام میں جگہ پانے کے علاوہ جدید ترین زمانہ کے اکثر تعلیم یافتہ حضرات کے عقائد بن چکے ہیں۔ سرسید کے خیالات کا خاص پرتو مولانا محمد علی کی تفسیر بیان القرآن، مولانا احمد کی تفسیر بیان الناس، عنایت اللہ خاں المشرقی کا تذکرہ، حکیم احمد شجاع کی تفسیر ابویل میں خوب روشن ہے۔ بلکہ خود مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر کا انسانیاتی نقطۂ نظر HUMANISTIC VIEW سرسید کے "مصالحتی طرزِ فکر" کے قریب معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضرور ملحوظ رہنا چاہیئے کہ سرسید نے حقائق کے ادراک کے لیے عقل اور سائنس کو جس انتہا تک متصرف مانا ہے مولانا ابوالکلام آزاد عقل کو ادراکِ حقائق کے معاملہ میں اتنا متصرف نہیں مانتے

تبیین الکلام کی فکری روح کے بھی تقریباً وہی خصائص ہیں جو سرسید کی عام دینی تصانیف کے ہیں۔ مگر اس میں مصالحتی رجحان تیز اور وسعتِ مشرب

اور آزاد خیالی کی لہر کچھ زیادہ تنگ ہے۔ اس کتاب و نیز تہذیب الاخلاق کے متعدد مضامین کے ذریعے مذہب کے حدود سے بلند ہو کر عام انسانی رواداری اور بے تعصبی کے ذریعے وسیع انسانیت تک پہونچنے کا راستہ کھلا ہے۔ اور اس سے اس خیال کو تقویت ہوئی ہے کہ اپنے علاوہ دوسروں کے خیالات کو عقائد کا بھی ہمدردانہ مطالعہ کیا جا سکتا ہے، اور ان کے اچھے اور صالح عنصر کی قدر کی جا سکتی ہے۔ سرسید کے بعد یہ خیال ایک دوسرے میدان (یعنی ہندو مسلم اتحاد اور تمام مذاہب کی بنیادی وحدت کی صورت) میں بہت مقبول ہوا اور کانگریس اور خلافت کی تحریکوں میں اس سے بہت فائدہ اٹھایا گیا۔

سید نے جس دینی فکر کی بنیاد رکھی۔ اس کی ترقی میں شبلی، چراغ علی، نذیر احمد اور محسن الملک نے برابر کا حصہ لیا۔ ان بزرگوں نے اپنی اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں، یہ سب سرسید کے علم الکلام سے اثر پذیر ہوئے۔ ان میں سرسید کے فکر سے قریب ترین چراغ علی تھے۔ لیکن ان کی اکثر کتابیں انگریزی میں ہیں۔ وہ عربی کے علاوہ عبرانی اور سریانی زبان سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ اسکی بدولت ان میں تحقیق، وسعت نظر اور علمی جستجو کے آثار زیادہ ملتے ہیں۔ لسانیاتی مطالعہ کا یہ ذوق بھی درحقیقت سرسید ہی کا پروردہ ہے۔ انہیں تبیین الکلام اور تفسیر القرآن لکھتے وقت عربی سے متجانس زبانوں کی واقفیت کی ضرورت کا احساس ہوا۔

اردو میں چراغ علی کے کچھ رسالے موجود ہیں مثلاً تعلیقات، اسلام کی دنیوی برکتیں، قدیم قوموں کی تاریخ، بی بی ہاجرہ، ماریہ قبطیہ تعلیق نیا زنامہ

تہذیب الاخلاق کے مضمون نگار کی حیثیت سے بھی چراغ علی اردو کے مصنفوں میں شریک ہو جاتے ہیں۔ چراغ علی کا نقطۂ نظر سرسید سے کہیں زیادہ عقلی اور تمدنی ہے۔ وہ سرسید کے ان پرجوش حامیوں میں سے ہیں جو اختلافی مسائل میں اپنے پیشوا سے بھی زیادہ انتہاپسند ہو جایا کرتے ہیں۔ مادی ترقی کی اہمیت روایت سے بغاوت، ماضی سے زیادہ حال پر توجہ، نیچر اور عقل کی کامل رہنمائی۔ مذہب اور سیاست اور تمدن کا الگ الگ شعبۂ حیات ہونا اجتہاد کی اہمیت اور جہاد کی نئی تاویل ان سب مسائل میں چراغ علی کی آواز خاصی پرخروش اور ان کا نقطۂ نظر خاصا انتہاپسندانہ ہے۔ وہ سرسید کے حقیقی مقلد تھے۔ چراغ علی کے بعد سرسید کے سب سے بڑے ہم فکر نواب محسن الملک تھے جنہیں سرسید محب و محبوب کے پیارے لقب سے ممتاز کرتے ہیں اور ان سے اس درجہ محبت رکھتے ہیں کہ "تمک تمی" اور "دمک دمی" کی تلمیحات کے ذریعے اپنی قربت اور قرابت کا اظہار کرتے ہیں۔ محسن الملک نے نہ صرف سیاسی کاموں میں بلکہ علمی کاموں میں بھی سرسید کی بہت مدد کی۔ سائنٹفک سوسائٹی کی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ خطباتِ احمدیہ کی تالیف میں ہاتھ بٹایا اور تہذیب الاخلاق میں سرسید کے بعد شاید سب سے زیادہ مضامین انہوں نے ہی لکھے وہ سرسید کے مشن کے سب سے بڑے اور سب سے موثر مبلغ اور موید تھے۔

نواب محسن الملک نے ایک خط میں لکھا "مجھ سے زیادہ سرسید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنیوالا، ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہیں۔ لیکن پھر بھی ۱۸۶۳ء سے ان کے اخیر دم تک میرے اور مرحوم کے درمیان بحث و تکرار قائم

رہی۔ چنانچہ ان کی زندگی کے آخری دور میں بھی مضامین کا ایک سلسلہ عرصۂ دراز تک بطور خط وکتابت جاری رہا۔ بے شک ان سے زیادہ سرسید کا جاننے والا، ان کی عزت کرنیوالا اور ان کی خوبیوں کو سمجھنے والا کوئی دوسرا نہ تھا۔ ادبی لحاظ سے حالی کو چھوڑ کر اور فکر دینی میں چراغ علی کو چھوڑ کر سرسید کے سب سے زیادہ قریبی محسن الملک ہی تھے۔

سرسید کے افکار کی اہم علمی اساس نیچر اور عقل کی ہمہ گیر اہمیت تھی۔ محسن الملک نے بھی اپنے پیر و مرشد سید صاحب کی طرح نیچر کی ہمہ گیری پر اصرار کیا ہے۔ سرسید بعض اوقات جوش کے عالم میں اپنا مقصد واضح نہ کر پاتے تھے اور جذبات کی رو میں بہہ جاتے تھے۔ ان کے بیانات کی بہترین اور واضح ترین تشریح محسن الملک نے ہی کی تہذیب الاخلاق کے ایک مضمون "مذہب و علم" میں نیچر کے متعلق سرسید کے نقطہ نظر کی نہایت عمدہ توضیح کی ہے۔ "سرسید کے زمانے کے نیچری لٹریچر میں نیچر، اور لاء آف نیچر کی اصطلاحوں کی اگر کسی نے صحیح اور واضح تشریح و تعریف کی ہے تو وہ محسن الملک ہی تھے"۔ یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے مجرم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مدار نیچر پر ہے۔ اس لفظ کی حد بتائی، نہ تعریف۔ (محسن الملک مضمون مذہب و علم)

محسن الملک کے نزدیک نیچر سے مراد طبیعت اور "طبائع موجودات ہے اور قانونِ فطرت اس باقاعدہ ترتیب کا اظہار ہے جو قدرتی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ اور جس کو ارباب نظر کی ایک کافی تعداد نے دیکھا ہے"۔ نیچر کی

بحث میں محسن الملک کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کی علمی حیثیت کو واضح کیا۔ اس معاملے میں انھوں نے ...... ابن خلدون کے مقدمہ سے بہت فائدہ اٹھایا ہے اور ان کے خیالات سے بڑی مدد لی ہے جو اجتماعِ انسانی اور نیچر کے روابط سے متعلق ہیں۔ نیچر کے متعلق سرسید کی تحریروں سے بڑے مغالطے پیدا ہوئے تھے۔ مثلاً ایک مغالطہ یہ پیدا ہوا کہ نیچر خود خدا کا دوسرا نام ہے اور اس کے مظاہر خدا کے فعل و عمل ہیں۔ عملاً شاید یہ اس قسم کی تعریف پر کوئی اعتراض نہ ہو مگر نظری لحاظ سے اس عقیدے کے باوجود یوں ہمہ اوستی خیال کا ترشح ہوتا ہے جو توحید خالص کے نظریے سے ٹکراتا ہے۔ محسن الملک نے اپنے مضامین کے ذریعہ ان سب مغالطوں کو دور کر دیا۔ وہ سرسید کے مقابلہ میں زیادہ تجریدی ہیں۔ الوہیت کو مادہ کی معمولی آلائش بھی گوارہ نہیں۔ سرسید کی نظر اور خیال میں وہ مادہ اس درجہ رچ بس گیا تھا کہ وہ الوہیت کو بھی مادی اضافات کی روشنی میں دیکھنے کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ محسن الملک اس خیال کے حامی نہ تھے۔ بایں ہمہ نیچر کے اصول اور تخیل کو زیادہ مقبول بنانے والے اور اردو کے ادیبوں کو اس طرف متوجہ کرنیوالے سرسید اور محسن الملک ہی تھے۔ سرسید نے اس تصور کو پیش کیا اور محسن الملک نے ذہن نشین بلکہ دلنشین بنایا۔ محسن الملک نے سرسید کے دوسرے اہم موضوعات کا اثر بھی قبول کیا۔ چنانچہ معقول و منقول کی تطبیق، دین اور اجتماعیت کا تعلق تمدنی اور تہذیبی روابط کا اثر اور اس قسم کی بے شمار بحثوں کو اٹھایا اور ان پر طویل مضامین لکھے سرسید کی طرح محسن الملک بھی امام غزالی کے فلسفۂ اخلاق اور علم کلام سے متاثر ہیں۔ مگر ان کی نظر (سرسید کی طرح) امام غزالی کے تصورات کے

وجدانی پہلوؤں سے زیادہ عقلی بنیادوں پر پڑتی ہے۔ انہوں نے غزالی کے نظریات یا تجربات کو اپنی عقلیت کی تقویت کے لیے استعمال کیا۔ چنانچہ وہ ان کے اس خیال کو کہ تعجب ہے ان لوگوں پر جو فقط تقلید پر چلتے ہیں، اور خود تحقیق کو دخل نہیں دیتے اور اپنی عقل کو بیکار کر دیتے ہیں" آزادی رائے اور اجتہاد کے حق میں دلیل بناتے ہیں۔

غرض یہ کہ سرسید کے عقلی افکار کے اثرات قبول کرنیوالوں میں محسن الملک کو اولین مقام حاصل ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی کہ اگر سرسید کو اس عقلی تحریک کا دل کہا جائے محسن الملک کو یقیناً اس کی "زبان" اور "دماغ" کا درجہ حاصل ہونا چاہیئے انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا اور اس تحریک کو ایک ایسا ذہن عطا کیا جو قومی اور ملکی مزاج کے لیے قابلِ قبول اور تہذیبی اور قومی روایات کے عین مطابق تھا۔ انہوں نے سرسید سے اختلاف بھی کیا جس کے ذریعے انہوں نے وجدان کا اقرار و اثبات کیا ہے اور اس طرح ایک ایسی معقول "عقلیت" کا راستہ صاف کیا جس کو آنیوالے مصنفین اور ادبا اپنے افکار میں بآسانی جذب کر سکے۔ میری رائے میں اس لحاظ سے انہیں ادبیاتِ اردو میں بلند رتبہ ملنا چاہیئے کہ انہوں نے سرسید کی عقلیت میں توازن پیدا کیا۔ مذہب میں سرسید سے متاثر گروہ میں نذیر احمد اور شبلی بھی شامل ہیں۔ مگر اصولاً ان بزرگوں کو اس رجحان کا نمائندہ کہنا چاہیئے جس کا اظہار محسن الملک کی عقل پسندانہ تحریروں میں ہوا۔ مذہب اور علم (سائنس) کے درمیان سرسید نے جو رشتہ قائم کیا تھا اس میں چراغ علی نے رخ اس سمت میں رکھا تھا کہ مذہب اور سائنس کو

بہر حال ایک ساتھ چلنا چاہیئے۔ یعنی مدارِ کار اور معیار سائنس ہے جس پر مذہب کو پورا اترنا چاہیئے۔ اس کے برعکس محسن الملک نے دعا اور اس کی مقبولیت کی بحثوں کے ذریعے اس رجحان کی رہنمائی کی کہ حقیقت کے کچھ پہلو ایسے بھی ہیں جن کا ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ اس کا ادراک ایک اور حسِ باطنی کے ذریعے ہو سکتا ہے جو ماوراء العقل ہے۔ یہ ہے حاسہ مذہبی، وجدان یا الہام۔ نذیر احمد اور شبلی دونوں کا رخ اسی طرف ہے۔ دونوں سرسید اور چراغ علی کی حد سے بڑھی ہوئی عقلیت سے قدرے منحرف اور اس مذہبی رجحان کے اوّلین نمائندے تھے جس کی مکمل اور ترقی یافتہ صورت علامہ اقبال کے تصورات میں ملتی ہے۔

نذیر احمد کی دینی تصانیف میں ترجمہ قرآن مجید اور الحقوق والفرائض قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے ناولوں میں بھی دینی خیالات اور مذہبی بحثیں پائی جاتی ہیں۔ ان سب تصانیف میں وہ سرسید کے خیالات سے عموماً متفق معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً تقدیر، توکل، خیر و شر، جہاد اجتہاد وغیرہ کے متعلق ان کے خیالات تقریباً وہی ہیں جو سرسید کے ہیں۔ مگر ہر قدم پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ نذیر احمد کو "نیچری" کا لقب یا طعنہ کسی طرح گوارا نہیں۔ وہ اس الزام سے اپنے آپ کو بچانے کا بڑا اہتمام کرتے ہیں۔ وہ ترقی کے تصور کے بڑے مبلغ مذہب اور فطرت کے مطابق ہونے کے موید، ترکِ دنیا کے مخالف اور عقل کی اہمیت کے قائل ہیں۔ مگر ان کی تحریروں میں اعتدال اور مصلحت اندیشی کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ انہوں نے الحقوق والفرائض میں جہاد کا باب تک

قائم نہیں کیا۔ یہ ان کی سیاسی مصلحت اندیشی تھی۔ مگر ان کی اعتقادی مصلحت اندیشی یہ تھی کہ انھوں نے سرسید کی انتہا پسندانہ عقلیت سے اختلاف رکھنے کے باوجود اس سے کھلا اختلاف نہیں کیا۔ انہوں نے اگر کیا بھی تو ابن الوقت اور رویائے صادقہ وغیرہ کے پردے میں مخالفت کا اظہار کیا اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ خلوص اور صاف گوئی سے الگ ہے۔ تاہم یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان کی مذہبی کتابوں سے زیادہ ان کے ناولوں نے معتدل عقل پسندی کی تحریک کو تقویت دی اور احیائے دینی کے اس احیاء میں مدد دی جو کچھ دیر بعد ایک شدید روحانی ردِ عمل کی صورت میں ظاہر ہو کر ابوالکلام وغیرہ کی صورت میں سامنے آیا۔ نذیر احمد نے سرسید سے بغاوت کی مگر دین سے زیادہ معاشرت میں۔

رفقائے سرسید میں ایک ایسا شخص بھی ہے جو سرسید سے متاثر ہونے کے باوجود ان کے بعض تصورات کا سب سے بڑا باغی بھی ہے۔ یعنی شبلی۔ شبلی کا درجہ عقل پسندی کی تحریک میں وہی ہے جو معتزلہ اور متکلمین میں امام ابوالحسن الاشعری کا ہے شبلی نے سرسید کی ہمہ گیر عقل پسندی کو معتدل بنانے کی کوشش کی اور عقل و وجدان کے درمیان ایک معقول رابطہ پیدا کرنے کی سعی کی۔ سرسید اگر امام غزالی کے افکار کی تجدید تک منحصر رہتے تو شاید ان کے اور شبلی کے درمیان فکری اختلاف کی خلیج وسیع نہ ہوتی، مگر ہوا یہ کہ جتنے سرسید امام غزالی سے دور ہو کر مغرب کی ارتیابی اور متشککانہ تحریکوں سے قریب ہوتے گئے اتنے ہی شبلی امام غزالی کے موقف سے الگ ہو کر امام ابن تیمیہؒ اور شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے مطمح نظر کی طرف بڑھتے گئے۔ شبلی کے تصورات میں ان دونوں بزرگوں کے افکار کا

اجتماع نظر آتا ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود شبلی کے ذہنی ارتقا میں سرسید کا گہرا اور نمایاں حصہ ہے اس حد تک کہ اگر شبلی سرسید کے اثر سے بے نیاز ہوکر چلتے تو یہ ممکن تھا کہ وہ مولانا فاروق یا مولانا فیض الحسن بن جاتے، مگر شبلی شاید کبھی نہ بنتے۔ ان کو شبلی بنانیوالے سرسید ہی تھے شبلی کا وہ رنگِ تصنیف جس نے ان کو اردو ادب کا عظیم رکن بنایا ہے، وہ سرسید کی رفاقت اور ہم نشینی کا اثر ہے۔ یہ درست ہے کہ مولانا فاروق کے زیر اثر شبلی کو معقولات کا ذوق مل گیا مگر عقلیت کے نئے طلسمات و عجائبات کی دنیا سے انہیں سرسید ہی نے متعارف کرایا۔ علوم جدیدہ کی اہمیت، فلسفہ اور علوم طبعی کی ضرورت، مذہب اور تمدن کا رابطہ اجتماعیت کے مخصوص افکار و مسائل ——————— ان سب میں شبلی نے سرسید سے استفادہ کیا۔ معجزات (شبلی کے نزدیک) ناممکنات کا نام نہیں بلکہ یہ ایسے واقعات کا نام ہے جن کے اسباب ضرور ہوتے ہیں) محالات کے وقوع سے انکار کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں: حاشا ہم ان کے امکان کا دعویٰ نہیں کرتے"..... (الکلام ۱۳۰) یہ بھی دراصل سرسید کے خیالات کی ایک معتدل صورت ہے۔

ہمارے نزدیک شبلی کی بات سرسید کی بات سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھی مضمون کا فرق کم ہے لب و لہجہ کا فرق زیادہ ہے شبلی کی نظر میں طرزِ بیان عالمانہ اور ادیبانہ ہے۔ وہی بات جو سرسید کی زبان سے ادا ہوکر مخاطبوں کو متوحش کر دیتی ہے، جب شبلی کے منہ سے نکلتی ہے تو نہایت مانوس ہوتی ہے۔ اور اس کا ذمہ دار زیادہ تر شبلی کا طرزِ تحریر اور لب و لہجہ ہے۔ البتہ یہ

ضرور ہے (اور اس فرق کو بنیادی فرق قرار دیا جا سکتا ہے) کہ شبلی قدیم روایات کے پاسدار اور قومی مزاج کے شناس ہیں۔ وہ بھی سرسید کی طرح نئے کلام کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ مگر ان کا اصول کار یہ ہے کہ بزرگان سلف کے مقرر کردہ اصول کا رشتہ کہیں ہاتھ سے نہ جانے پائے۔ (علم الکلام ص ۴) سرسید کے یہاں روایات قدیم سے کھلی بغاوت کے واضح ثبوت ملتے ہیں شبلی نے اس طرح کی بغاوت نہیں کی۔

ان سب باتوں کے باوجود شبلی کی عقل پسندی مسلم ہے اور یہ وہ عقل پسندی ہے جسے ہم سرسید کی عقلیت کی ایک معتدل شکل کہہ سکتے ہیں۔ اس معاملہ میں سرسید اور شبلی کے اختلافات اتنے نہیں جتنے بیان کئے جاتے ہیں۔ ان کے نمایاں اختلافات اگر کہیں ہیں تو ان کو ہم دو مزاجوں کا اختلاف کہہ سکتے ہیں۔ یا پھر سب سے نمایاں اختلاف سیاسی نقطۂ نظر میں ظاہر ہوا ہے جس کو سرسید کے مسلک کی عین ضد قرار دے سکتے ہیں۔ شبلی کے اجتماعی تصورات (قومیت، فرد، اجتماع، آزادی رائے، وغیرہ وغیرہ) بھی ان کے سیاسی خیالات کے تابع ہیں۔ مگر ان کی جمہوریت میں سرسید کا سا اعتدال اور سکون نہیں۔ ان کی تحریروں میں استمال اور ترقی پسندانہ عناصر کے اولین آثار پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی تحریک بھی سرسید کے نظریہ ترقی سے ہوئی ہے۔

مذہب میں یہ عقل پسندی کی تحریک اس کے بعد دو مختلف صورتوں میں متوازی طور پر آگے بڑھی۔ سرسید کی مجرد عقلیت جس میں سیاسی اثباتیت اور مذہبی جذباتیت نے بھی راہ پالی سرسید کے دینی خیالات کے خلاف مولانا

حقانی اور مرزا حیرت وغیرہ نے پہلے سے ہی ایک تردیدی تحریک شروع کر رکھی تھی۔ شبلی کے ردِّ عمل نے اور بھی تقویت دی۔ ندوۃ العلماء کی تعلیمی تحریک دراصل سید صاحب کی مجرد عقلیت کے خلاف ایک علمی اور معقول بغاوت تھی۔ اور اس دوران میں ملک کے سیاسی حالات بھی بدل چکے تھے، اور سید صاحب کے سیاسی مسلک سے اختلاف کی رو بھی آہستہ آہستہ تیز ہو رہی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۴-۱۹۱۱ء تک ان کے دینی خیالات سے علیحدگی کا اظہار جدید طبقہ میں بھی عام ہو چکا تھا۔ ۱۹۱۰ء سے لیکر ۱۹۲۵ء تک اردو کے دینیاتی ادب پر شبلی کی معتدل عقلیت کا دور دورہ رہا جس میں سب سے زیادہ حصہ دار المصنفین نے لیا۔ اس گروہ کے بڑے بڑے رہنما مولانا ابو الکلام، مولانا سلیمان ندوی، مولانا عبد الماجد مولانا عبد الباری وغیرہ تھے۔ ان کی تحریروں میں شبلی کا یہ قائم کردہ اصول جاری و ساری رہا۔ کہ جدید علوم کی مدد سے مذہب کی حفاظت کی جائے۔ مگر بزرگانِ سلف کے مقرر کردہ اصول کا سررشتہ ہاتھ سے نہ جانے پائے۔ بعد میں علامہ اقبالؒ نے بھی اسی طریق کار سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اسلامی الہیات کی تشکیلِ جدید کا آغاز کیا۔ جو اپنی بعض جزئیات کے اعتبار سے سرسید کے قریب ہو تو ہو اصول اور بنیاد کے لحاظ سے اس کو شبلی کے نقطۂ نظر کا معاون ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

کچھ دیر تک شبلی کے مکتب کو بڑا فروغ حاصل ہوا اور آج بھی اس خیال کی لہر کافی تیز ہے۔ مگر سب سے بڑا سوال پھر یہ کیا جا سکتا ہے کہ ندوہ اور دار المصنفین اگر شبلی کے بنا کردہ ادارے ہیں تو کیا یہ درست نہیں کہ یہ بھی ایک لحاظ سے سرسید

ہی کا فیضان ہے ۔ کیونکہ شبلی کا ذہن بھی تو سرسید کی ذہنی تجلیات سے روشن ہوا تھا ۔ اس لحاظ سے ان کو دو مکتب نہیں سمجھنا چاہیئے ۔ بلکہ ایک ہی مکتب کے دو مدرسے کہنا چاہیئے ۔ البتہ دیوبند کا مکتب اس سے جدا اور بالکل جدا ہے ۔

سرسید کے دینیاتی افکار آج (خود علوم طبعی کے موقف کے بدل جانے کی وجہ سے) اگرچہ اپنا اثر بہت کچھ کھو چکے ہیں ۔ مگر دینی تصورات میں عقلی تجربہ کی تحریک آج بھی جاری ہے ۔ اور اس میں سرسید کے شعوری اور غیر شعوری اثرات آج بھی نظر آرہے ہیں ۔ بلکہ نیاز فتحپوری اور غلام احمد پرویز وغیرہ بعض عقائد میں سرسید سے بھی کچھ قدم آگے ہیں —— قیام پاکستان کی بنیاد اگرچہ دینی ہے مگر مذہب کے راوی اور دنیاوی رخ کی اہمیت (جن پر سرسید نے بہت زور دیا تھا) روز بروز بڑھ رہی ہے ۔ غرض یہ کرنیں بھی اس سورج سے نکلیں ۔

دینیات کے بعد سرسید کے دو بڑے تصنیفی میدان اور ہیں ۔ ان کی تاریخی اور تحقیقی کتابیں اور مقالہ نگاری ۔ سرسید کے رفقائے نے تاریخ اور سوانح نگاری میں بڑی دلچسپی لی ۔ اور یہ ذوق و شغف بھی سرسید کی بعض علمی سرگرمیوں سے پیدا ہوا ۔ ان کے لیے تاریخ کا ذوق ایک موروثی چیز تھی ۔ ان کے اسلاف قلعہ معلی سے وابستہ تھے ! ور اس سبب دربار ی مذاق کی اکثر چیزوں سے (جن میں تاریخی مذاق بھی شامل ہے) ان کا لگاؤ خاندانی روایت کے زیر اثر تھا ۔ اس تعلق کی یادگار جام جم تمام کا ایک رسالہ ہے ۔

سید صاحب کو تاریخ سے اس وقت تک دلچسپی رہی جب تک ان کی زندگی میں جدید سیاسی دنیت کا رنگ کچھ زیادہ گہرا نہ ہوا۔ اگرچہ سید صاحب نے بعد میں دوسرے اشغال کے سبب تاریخ سے توجہ کو ہٹا لیا مگر ان کا ذہن تاریخ نگاری کے لیے حد درجہ موزوں تھا۔ تحقیق کا ذوق اور ماضی پر بے لاگ تبصرہ ـــــ اس کے لیے ان کی صلاحیتیں ہر طرح سازگار تھیں۔ انہوں نے گبن کی کتاب زوالِ سلطنت روما کا اردو ترجمہ کرایا (اس سے شبلی نے بھی استفادہ کیا) انہیں مورخانہ صلاحیتوں میں سے انہوں نے خطباتِ احمدیہ اور تبیین الکلام کے تاریخی حصوں میں بڑا کام لیا۔ آثار الصنادید بھی جو آثار و عمارات پر ایک عظیم کتاب ہے ان کے تحقیقی شغف کا ثبوت مہیا کرتی ہے۔ انہوں نے پرانی تاریخی کتابوں کی تصحیح و اشاعت پر بھی توجہ صرف کی آئینِ اکبری، تزک جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی اس کی مثالیں ہیں۔

اس سلسلے میں یہ واضح ہے کہ رفتہ رفتہ سید صاحب کے نظریہ تاریخ میں تغیر آتا گیا۔ انہوں نے حسب علمی شوق سے مجبور ہو کر آثار الصنادید مرتب کی تھی بعد میں اس کی صورتیں بہت کچھ بدل چکی ہیں اور تاریخ بھی ان کی مقصدیت اور افادیت کے تابع ہوتی گئی۔ المامون شبلی کی اشاعت ثانی (۱۸۸۹ء) کے وقت ان کا خیال یہ تھا کہ تاریخ کو احیائے قومی کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ مگر انہوں نے یہ بھی لکھا کہ "بزرگوں کے قابلِ یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور برا دونوں طرح کا پھل دیتا ہے۔" تاریخ کے برے پھل سے مراد یہ ہے کہ لوگ اسلاف کی عظمت پر قانع ہو کر بیٹھ جاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ اس لیے

ماضی میں یوں محصور رہنا (ان کے نزدیک) تاریخ کا برا پھل ہے۔ ان کا یہ خیال ان کی روایت شکنی کے عین مطابق ہے۔ تاریخ کے متعلق سید صاحب کے خیالات بعد میں اور بھی بدل گئے تھے۔ وہ عملی ضرورتوں اور جدید اجتماعی مسائل کو اتنی اہمیت دینے لگے تھے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ایک خط میں یہ لکھا کہ "ہم دعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولانا شبلی الفاروق نہ لکھیں"۔ اس سلسلے میں ان کے اور نواب عماد الملک کے درمیان طویل خط و کتابت بھی ہوئی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کے نزدیک تاریخ کے بعض برے پھل ایسے بھی ہیں جو تعمیرِ جدید کے حق میں زہریلے ثابت ہو سکتے ہیں۔ سرسید کی نظر دراصل ماضی سے زیادہ حال اور مستقبل پر پڑتی تھی۔ وہ تاریخ کی بجائے ترقی پر اصرار کرتے تھے اور پیچھے مڑکر دیکھنے کی جگہ آگے کی طرف دیکھتے بلکہ آگے کی طرف قدم بڑھانے پر مصر تھے اور اس معاملہ میں اتنی انتہا پر تھے کہ روایات کے تسلسل سے قومی زندگی کی تعمیر ممکن ہے اس سے بھی بے نیاز ہو گئے تھے باوجود ان سب باتوں کے سرسید نے اردو میں تاریخ نگاری کو متاثر کیا۔ چنانچہ اردو کے دو سب سے بڑے مورخ شبلیؔ، ذکاءاللہ ان کے رفقائے کار تھے انہوں نے خود تاریخی کتابیں کم لکھیں ان کے ان احباب نے زیادہ لکھیں مگر ان دو بڑے مورخوں کو تاریخ لکھنے کا ڈھنگ انہوں ہی نے بتایا۔ المامون (اشاعتِ ثانی) کے دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے کہ پرانی تاریخ کو از سرِ نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ اس سے تاریخ کی تدوینِ جدید یا مطالعہ جدید کی داغ بیل پڑی۔ انہوں نے تاریخ کو اجتماعیت کی روشنی میں سمجھنے اور پیش کرنے کی اہمیت پر زور دیا۔ انہوں نے شبلی کے اس طریق کار کی تحسین کی کہ واقعات تاریخی کے اسباب دریافت کئے جائیں

گویا فلسفۂ تاریخ کی طرف اپنے مورخوں کو توجہ دلائی۔ اس سے بھی زیادہ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ سرسید نے تاریخ نگاری کے لیے ایک خاص طرزِ بیان کی ضرورت کا احساس دلایا۔ انہوں نے لکھا کہ ہر فن کے لیے زبان کا طرزِ بیان جداگانہ ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں ناول (قصہ) اور ناول میں تاریخانہ طرز گو کیسی ہی فصاحت و بلاغت سے برتا گیا ہو دونوں کو برباد کر دیتا ہے۔ سرسید کے خیال میں میکالے کی تاریخ نگاری کا طرز پسندیدہ نہ تھا کیونکہ یہ طرزِ ادا شاعرانہ تھا۔ تاریخ لکھنے میں سادگی کا لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔ اسلوب میں سادگی ان کا عام طرزِ ادا ہے۔ مگر تاریخ کا بیانیہ نثر کے لیے اس کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔

تاریخ کے معاملہ میں سرسید کو سب سے زیادہ ہندوستان کی تاریخ سے دلچسپی رہی۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا انہوں نے ابوالفضل کی آئینِ اکبری کی تصحیح کی اور اس پر حواشی لکھے۔ اس کے علاوہ تزکِ جہانگیری اور تاریخ فیروز شاہی (مصنفہ ضیا برنی) کے صحیح ایڈیشن شائع کیے۔ انہوں نے تاریخ بجنور کے نام سے ایک کتاب مرتب کی تھی۔ مگر وہ غدر میں ضائع ہو گئی۔ اس کے علاوہ تاریخ سرکشی پر بھی ایک رسالہ لکھا۔ ان سب کتابوں سے ان کے ذوقِ تحقیق کا پتہ چلتا ہے۔ اور ان کی ان کتابوں میں واقعہ نگاری اور بیانیہ نگاری کے اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔ آثار الصنادید میں جزئیات کی فراہمی اور ان کی ترتیب کرنے میں جس فنی صلاحیت کا ثبوت دیا ہے وہ ان کے ذہن کی کشادگی، حوصلہ مندی اور ہمہ گیری پر دال ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اردو تاریخ نگاری پر سرسید کا اثر بظاہر کچھ زیادہ معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہ میدان بعض سیاسی اور ملکی واقعات کی بنا پر ان کے ہاتھ سے نکل کر رفقائے شبلی کے ہاتھ میں چلا گیا تھا جنہوں نے تاریخ نگاری میں عقلیت کی بجائے ایک احساساتی عنصر کو داخل کر دیا تھا۔ مگر گہری نظر سے دیکھنے پر یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ دبستانِ شبلی کی تاریخ نگاری کی اصل تحریک بھی سرسید کے ماحول سے ہی پیدا ہوئی، اور جہاں تک خود شبلی کا تعلق ہے ان کی تمام تاریخی تحریروں میں (اور باتوں کے علاوہ) چند باتیں ایسی بھی ہیں جن کو ہم خاص سرسید کا اثر قرار دے سکتے ہیں۔

شبلی نے سیرۃ النبیؐ کے مقدمے میں اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ تاریخ میں کوئی بات "محسوسات" اصول مسلّمہ اور عقل و مشاہدہ کے خلاف نہ ہو" اور یہ وہ اصول ہے جس کی جڑیں سرسید کی تحریروں سے ابھر کر باہر پہونچی ہیں۔ سرسید نے اپنے تمام نظامِ استدلال میں مادیات اور محسوسات کو جتنی اہمیت دی ہے اس کا تذکرہ گزشتہ سطور میں کئی مرتبہ کیا جا چکا ہے۔ انسانی تاریخ کے تسلسل کی داستان ہے جس کا مختلف ادوار میں ایک مادی وجود تھا۔ تاریخ جب اپنے اس مادی وجود سے منقطع کر دی جاتی ہے تو اس میں ایک افسانیت پیدا ہو جاتی ہے اور یوں بگڑتے بگڑتے کر علم الاساطیر اور علم الاصنام کی خیالی سرگزشت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ تاریخ کے مادی وجود کا اقرار و اعتراف ہر باشعور مورخ کا پہلا فرض ہے۔ زمانہ قدیم کے بلند پایہ مسلمان مورخ اس اصول سے باخبر تھے، مگر مرورِ زمانہ سے تاریخ کا مادی اور کم از کم ہندوستان میں اس کا

احساس انہوں نے ہی پیدا کیا۔ سرسید کے احباب میں محسن الملک نے کوئی مورخانہ کارنامہ پیش نہیں کیا۔ مگر انہوں نے تاریخ اور مطالعہ تاریخ سے دلچسپی ضرور لی ہے اس کا ثبوت ان کے مضامین میں موجود ہے۔ انہوں نے مقدمہ ابن خلدون دوریویو لکھے ہیں، جن میں مقدمہ کے ان اصولوں کو نمایاں کیا جن میں تاریخ اور عقل و فطرت کے باہمی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ انہوں نے ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخ کی بحث میں اس اصول کو واضح کیا ہے کہ اگر فقط نقل و روایات پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت اور ریاست دنیا کی طبیعت (نیچر) اور انسان کی سوسائٹی کے مستحکم اصول پیشِ نظر رکھے جائیں اور غائب کو حاضر پر اور گزشتہ کو حال پر قیاس نہ کیا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ انسان لغزش سے کبھی نہ بچے گا۔" تاریخ (اخبارات کی تنقیح) کے لیے موجودات کے طبائع (نیچر) سے واقف ہونا ضروری ہے۔ تاریخ فنونِ حکمت کی ایک شاخ ہے۔ اس لیے اس میں حقائق اشیا اور طبائع کائنات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جس طرح مظاہرہ زندگی پیچیدہ ہیں اسی طرح قوانین زندگی اور ان کا علم بھی پیچیدہ ہے۔

یہ سب خیالات ابن خلدون کے سہی مگر ان کی اہمیت کا احساس دلانا سرسید اور رفقائے سرسید کی خصوصیت ہے۔ جس میں موجودات کی طبیعت (نیچر) اور ان کے عوارض ذاتی کی تحقیق و تشریح کو ضروری سمجھا گیا۔ محسن الملک نے ابن خلدون کی اجتماعیت اور تہذیب و تمدن، اور ترقی کے نظریات کو بھی پھیلا کر بیان کیا ہے۔ جب سے آنے والے مورخوں نے بہت کچھ

سیکھا ہے۔

سرسید کے رفقاء میں شبلی کے بعد اگر کوئی شخص مورخانہ امتیاز کا مالک ہے تو وہ مولوی ذکاء اللہ ہیں۔ ان کا بڑا کارنامہ تاریخ ہندوستان ہے۔ اس کے مقدمہ میں سرسید کے ان خیالات کے واضح اثرات موجود ہیں۔ جن کا سطور بالا میں تذکرہ ہوا۔ ذکاء اللہ کے نزدیک تاریخ کی عملی قدر و منزلت یہ ہے کہ "اس نے علم معاشرت و تمدن کو بہ توضیح و تفصیل بیان کیا ہو اور قوموں کی سوانح عمری اس طرح بیان کرے کہ ان تمدنی معاشرت کا باہمی مقابلہ کا سامان بہم پہونچ سکے تاکہ آئندہ زمانے کے لیے ان قطعی قوانین کا تصفیہ ہو جائے۔ جن کے مطابق تمدنی واقعات پیش آتے ہیں" تاریخ کی اس تمدنی اساس کے علاوہ ذکاء اللہ نے تاریخ کے لیے عقل اور نیچر کے قوانین کا اسی طرح اعتراف کیا ہے جس طرح دیگر رفقائے سرسید نے کیا ہے۔ مگر عجیب اتفاق یہ ہے کہ ان مورخوں میں سے شاید کسی نے بھی "تاریخ کے برے پھل" کا ذکر نہیں کیا۔ بسبب اس کا یہ ہے کہ ان میں سے شاید کوئی بھی ماضی سے اتنا منقطع نہیں تھا جتنا سرسید نے خود کو کر لیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان بزرگوں کے نزدیک مطالعہ تاریخ کے سبھی پھل میٹھے تھے۔

سرسید کے دائرۂ خاص میں تاریخی مطالعہ کی حد شاید یہی تھی۔ ان کے عام تصورات نے ان کو تاریخ کی بجائے تصور ترقی کا نمائندہ بنا دیا ہے جس طرح وہ ترقی کے علمبردار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح شبلی تاریخ کے ترجمان مانے جاتے ہیں۔ شبلی کے بعد شبلی کے شاگرد بھی تاریخ نگار تھے اور اس میدان

پر دار المصنفین نے کچھ اس طرح قبضہ جمایا کہ تاریخ ان کی ملکیت خاص سمجھ لی گئی ہے یہاں تک کہ دار المصنفین سے باہر اگر کسی نے تاریخ کو ہاتھ لگایا بھی تو رنگ انہی کا قائم رکھا کیونکہ اس کے بغیر عامتہ الناس میں قبول پانا ذرا مشکل تھا۔ مولانا محمد حسین آزاد کا رنگ بیشک جدا ہے، مگر تاریخ میں ان کے انداز کو سر سید کے تصورات کی نقیض کہا جا سکتا ہے کیونکہ تاریخ میں تخیل سے کام لینا سر سید کے اصول واقعہ نگاری کے منافی تھا اور یہی آزاد کا طرز تھا۔ عبد الرزاق کانپوری اور شرر اور کچھ دیر بعد اکبر شاہ خان نجیب آبادی اور اسلم جیراجپوری نے بھی تاریخ لکھی مگر ان پر سر سید سے زیادہ شبلی کے اثرات معلوم ہوتے ہیں۔ مولوی عبد الرزاق کی بنیادی حیثیت سوانح نگار کی ہے اس میں شبلی ہی ان کے رہنما ہیں۔ (ملاحظہ ہو مقدمہ البرامکہ) شرر پر سر سید کا اثر زیادہ ہے اور شبلی کا کم۔ یوں شرر (سر سید کے خیال کے برعکس) شبلی کی طرح ماضی کے مدح خواں بلکہ مرثیہ خواں ہیں۔ ان کے تاریخی ناول اسی مرثیہ خوانی کے اجزائے خاص ہیں۔ سیرت اور سوانح نگاری کے میدان میں رفقائے سر سید کے کارناموں سے کون واقف نہیں۔ شبلی، حالی، شرر اور عبد الرزاق کانپوری وغیرہ سبھی نے سوانح عمری کی صنف کو ترقی دی۔ اتنی ترقی دی کہ آج تک اس صنفِ خاص میں ان سے کوئی بڑھ نہ سکا۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ادبیات کا یہ شعبہ سر سید کے اثر خاص سے کچھ زیادہ متاثر نہیں ہوا سبب اس کا یہ کہ سر سید طبعاً اشخاص سے زیادہ تحریکوں سے دلچسپی رکھتے تھے۔ اس لحاظ سے وہ عہدِ ماضی کی تہذیب اور تمدن کے مطالعہ کی تحریک کی حوصلہ افزائی کر سکتے تھے۔ مگر بعض خاص اشخاص کے دورِ زندگی اور محدود تر سرگرمیوں

میں شاید ان کے لیے کچھ زیادہ لطف و مسرت کا پہلو موجود نہ تھا! المامون کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی درست اور بجا مگر اس توجہ کو ہم مستثنیات میں شمار کر سکتے ہیں۔ اور یہ بھی دراصل تاریخ پہلے ہے سوانحعمری بعد میں۔

سرسید دراصل اثرات جدیدہ کے ماتحت افراد سے زیادہ اجتماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کرنے کے عادی ہو چکے تھے وہ رجال اور ابطال کو اتنی اہمیت دینے کے لیے تیار نہ تھے کہ لوگ ان کی پرستش کرنے لگیں یا ان کی باتوں کو سندِ قطعی قرار دے کر یا ان کی زندگیوں کو آسودۂ کامل سمجھ کر روایات سے چمٹ جائیں۔ سرسید کا یہ ذہنی رجحان علم الکلام کی تدوینِ نو کی منزلوں کے سیر و سفر کے سبب ترقی پذیر ہوا اور تمام شعبہ ہائے علم کے متعلق ان کے نقطۂ نظر کو متاثر کر گیا۔ سرسید کو اگر موقعہ ملتا یا اگر وہ اس کو ضروری خیال کرتے تو امام غزالی کی زندگی لکھتے، مگر امام غزالی کی منطق سے فلسفہ اور پھر تصوف کی طرف رجعت سرسید کے اپنے فلسفۂ زندگی کے مطابق نہ تھی! اس لیے ان کی سوانحعمری لکھنے کے لیے جذباتی تحریک پیدا نہ ہوئی۔ اسی طرح ہندوستانی بادشاہوں میں سے وہ اگر کسی کی حیات پر قلم اٹھاتے تو شاید فیروز شاہ تغلق، یا اکبر یا شاید جہانگیر ان کے مذاق کے بادشاہ ہو سکتے تھے۔ مگر یہ بھی بوجوہ ان کی تصویری یا مثالی سوانح عمری کے لائق نہ تھے۔

سوانحعمری کا فن جن جذباتی اور شخصی خصائل سے ابھر کر نمو پاتا ہے ان کی سرسید میں شاید کمی تھی یا دراصل اس فن کی تربیت کسی فرد سے الفت و انس

کے جذبہ سے ہوتی ہے، اس لیے سخت گیر آدمی سوانح نگار نہیں بن سکتا۔ سرسید بھی ایک سخت گیر آدمی تھے۔ ان کا ذہن کٹری ضابطہ پسندی کا عادی تھا وہ سخت منطق کی چابک سے ہانکنے والے شخص تھے۔ ان کی اس طبیعت نے ان کو سوانح نگاری کے میدان میں اترنے نہ دیا۔ اس معاملہ میں ہم خود سوانح نگار شبلی کو کوئی آئیڈیل سوانح نگار قرار نہیں دیتے۔ وہ طبعاً ادیب ہی تھے اس کے بعد وہ مورخ تھے سوانح عمری کو تو انہوں نے خواہ مخواہ مجروح کیا۔ یعنی سوانح عمری کو تاریخ یا بعض دوسرے مطالب و معلومات کے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ اسی لیے ان کی سوانح عمری میں "شخصیت" کے سوا سب کچھ ہے۔

ان باتوں کے باوجود اردو کی سوانح عمری عرصے تک سرسید کی تحریر سے متاثر رہی۔ یہ اس طرح کہ اس دور کی ساری سوانح نگاری قومی ترقی کے مقصد سے فروغ پاتی رہی۔ اور قوم کی ترقی سرسید کی تحریک کا اصول اولین تھا۔ جس کے تحت اس زمانہ کا سادہ ادب مقصدی اور منفعتی بن کر اجتماعی مقاصد کا آلۂ کار بنا رہا۔ مولانا حالی کی اولین سوانح عمریاں سادہ اور ادبی سوانح عمریاں ہیں۔ مگر ان دونوں میں بھی قومی خدمت کا جذبہ پیش پیش تھا۔ ان میں انہوں نے قوم کے لیے خوش طبعی، ظرافت اور زندہ دلی کے عمدہ نمونے تیار کیے ہیں۔ مگر بایں طور کہ اس سے اجتماعی اخلاق کی اصلاح ہو۔ شبلی کی طرح شرر نے بھی اسلاف میں سے برگزیدہ اشخاص کو منتخب کر کے ان کی سیرتوں کو مشعل راہ بنانے کی اپیل کی ہے۔ شبلی نے جہاں غیر معمولی ہستیوں کی مکمل زندگیوں کو پیش کیا ہے وہاں شرر نے محض دلچسپ (گو قابل توجہ) شخصیتوں کی ہمہ رنگ سیرتوں کے صرف چند پہلوؤں

کے خاکے پیش کئے ہیں ۔ مگر اس غرض سے کہ قوم کو ان بزرگوں سے بہت کچھ سیکھنا
ہے ۔ غرض قومی ترقی اور اصلاح ان سب کے پیش نظر رہی ۔ اور یہ وہ نصب العین
تھا جو سرسید کا دیا ہوا تھا ۔ سرسید نے اردو سوانح نگاری کو اور کچھ دیا ہو یا نہ
دیا ہو انہوں نے یہ انداز نظر سوانح عمری کو ضرور دیا ۔ اس کے سبب اردو سوانح
نگاری ادب کی دوسری شاخوں کی طرح قوم اور اجتماع کی خادم بنی رہی ۔

اردو میں صحیفہ نگاری کا آغاز انیسویں صدی کی ابتدا میں ہو چکا تھا ۔
اردو اخبار (۱۸۳۶ء) اردو کا پہلا سالم اخبار تھا ۔ شمس الاخبار (۱۸۲۳ء)
ملا جلا اردو فارسی کا اخبار تھا ۔ خالص اردو کا دوسرا اخبار سید الاخبار
(۱۸۳۷ء) تھا ۔ جو سرسید کے بھائی سید محمد خاں کی ادارت میں نکلتا تھا ۔ اس
اخبار میں سرسید بھی لکھا کرتے تھے ۔ سرسید کے لیے یہ ابتدائی تجربہ بے حد مفید
ثابت ہوا ۔ چنانچہ انہوں نے بعد میں بہت سے مفید صحافتی کارنامے انجام دیئے ۔
غازی پور میں انہوں نے جو سائنٹفک سوسائٹی قائم کی تھی اس کے نام سے اخبار
سائنٹفک سوسائٹی بھی جاری کیا ۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ بھی اسی کی بدلی ہوئی شکل
تھی ۔ اس گزٹ میں ایک زمانے میں پر اگر اس اخبار بھی مدغم تھا ۔ مگر ان سب کوششوں
میں اہم اور نمایاں درجہ تہذیب الاخلاق کو حاصل ہوا ۔ کیونکہ اس میں اخباریت
کم اور علمیت زیادہ تھی ۔ اس میں مضامین طویل اور مسلسل ہوتے تھے ۔ اور عام
اور سطحی اخباری دلچسپی سے زیادہ قوم کا گہرا ذہنی انقلاب کا مقصد پیش نظر
تھا ۔ یہ اخبار کم اور مجلہ زیادہ تھا ۔ (اور مجلہ سے یہاں میری مراد علمی رسالہ
ہے) ۔

سرسید کی صحافت کی اہم بات علم اور صحافت کا پیوند ہے۔ صحافت میں ان کی دلچسپی ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ دعوت اور تلقین و اصلاح کو اولین درجہ حاصل ہے۔ ان کی صحافت کی روح اس عنوان میں جلوہ گر ہے کہ جو علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کی پیشانی پر درج ہوتا ہے اس میں ان کا مطمح نظر یہ بیان کیا گیا ہے: "جائز رکھنا چھاپہ کی آزادی کا ہے کام ایک دانا گورنمنٹ کا اور برقرار رکھنا اس آزادی کا ہے کام ایک آزاد رعیت کا" ــــــــــ ان الفاظ میں اس عزم اور اس اعلیٰ اصولِ صحافت کی گونج سنائی دیتی ہے، جو ایک صدی کے بعد ہمارے زمانے میں تو قابلِ تعجب نہیں مگر اس زمانے کی پرخوف فضا میں ضرور تعجب خیز معلوم ہوتی ہے۔

سرسید کی صحافت میں دو باتیں بڑی چمک اور تابانی رکھتی ہیں: اول ان کے صحائف کی دیدہ زیبی، ٹائپ کا حسن اور کاغذ کی عمدگی اس لحاظ سے ان کے اخبار موجودہ ترقی یافتہ یورپ کے اعلیٰ اخباروں اور رسالوں سے کسی طرح کم نہیں۔ دوم ان اخبارات کی معقولیت اخبارات میں واقعات و معاملات پر بے لاگ رائے جس میں بڑی عاقبت بینی، وسعتِ معلومات اور تعمیری نقطۂ نظر جھلکتا ہے۔ یہی ان کے تبصروں کی خصوصیت ہے اور مضامین علمی میں سرسید کی مخصوص معقولاتی اسپرٹ اور حیاتِ قومی کی تشکیل جدید اور زندگی کی تمدنی اساس کا پورا پورا احساس پایا جاتا ہے۔ یہ عقلی اور تجزیاتی اصول صحافت سرسید کی اخبار نویسی کے خاتمے کے بعد آج تک اردو اخبار نویسی میں پیدا نہ ہو سکا۔

سرسید کے انتقال کے بعد بقول سر سیّد رضا علیؒ "علی گڑھ میں علمی مذاق

کی بڑی بے قدری ہوگئی تھی ۔ (اعمال نامہ ص۵۰) تاہم سرسید کے اثرات کچھ دیر تک باقی رہے ۔ علی گڑھ کا معارف مولانا عبدالحلیم شرر کا مہذب اور بڑی معمولی حد تک دل گداز وغیرہ نے سرسید کی صحافتی رسوم و قیود کی بعض باتوں کو قائم رکھا ۔ مگر زمانہ بہت بدل چکا تھا ۔ ملک کی سیاست بدل رہی تھی اور بیرونی حوادث سے جذبات اس درجہ مشتعل ہو رہے تھے کہ ٹھنڈی معقولیت کے لیے کوئی گنجائش باقی نہ تھی ۔ چنانچہ بیسویں صدی کے ربع اول میں اردو صحافت اور مجلہ نگاری کی عمارت سراپا جذبات پر آ کھڑی ہوگئی ۔ اور سیاسی کش مکش نے کچھ ایسی صورت اختیار کر لی کہ نہ "دانا گورنمنٹ" چھاپہ کی آزادی کو قائم رکھ سکی اور نہ آزاد رعیت اس آزادی کو "برقرار" رکھ سکی ۔

اس فضا میں اخبار نویسی نے جو بڑے بڑے نمونے ہمارے سامنے پیش کئے ان میں الہلال ، زمیندار ، اور ہمدرد کو نمایاں مقام حاصل ہے ۔ الہلال ہماری جذباتی صحیفہ نگاری کا لاامثال شاہکار ہے ۔ الہلال کی گہری جذباتی اور احساساتی فضا سے قطع نظر ، دیدہ زیبی اور دلکشی کے اہتمام کے اعتبار سے اس کو سرسید کے اخبارات کے پہلو میں جگہ دی جا سکتی ہے ۔ الہلال میں یہ بات مستزاد تھی کہ اس میں ایک خاص قسم کی ادبیت پائی جاتی تھی نظمیں ، افسانے ، کہانیاں لطائف و ظرائف اور پھر تصاویر اور رومانیت کا رنگ لیے عنوانات ۔ ان چیزوں نے سرسید کے ان صحافتی کارناموں کو کچھ دیر نظروں سے بالکل اوجھل کر دیا مگر واقعات پر بحث اور چھان بین اور جذبات سے الگ ہو کر عقلی توجیہہ ۔ یہ بات سرسید کے بعد بہت کم لوگوں کو نصیب ہوئی ۔ مولانا محمد علی جوہر اگر صرف

اخبار نویس رہتے تو شاید وہ سرسید کے انداز کی کچھ اخبار نویسی کرنے میں کامیاب ہوجاتے۔ مگر ریاست کے پرخروش ہنگاموں نے ان کی اخبار نویسی کو بھی متاثر کیا۔ میری رائے میں سرسید کی صحافتی عقلیت کا انداز ہمارے زمانہ میں کسی نے اختیار کیا تو وہ مولانا مہر مدیر انقلاب ہیں۔ یہ مسلم ہے کہ سرسید احمد خاں نے مندرجہ بالا علوم فنون کی طرح خاص ادب کو بھی متاثر کیا اور ادب میں نثر اور اس کے اسلوب پر گہرا اور ہمہ گیر اثر ڈالا۔ یہ بھی تسلیم شدہ امر ہے کہ شاعری کے نقطۂ نظر اور نصب العین میں ان کی تنقیدی تصریحات کے زیر اثر خاص تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ ہر چند کہ ڈرامہ ان کے دائرۂ عمل اور وقتی ضرورتوں سے کچھ خاص مناسبت نہ رکھتا تھا مگر وہ ان کی توجہ سے کلیتہً محروم رہا۔ سرسید کے ثقہ رفقائے کار نے یوں تو ڈراما اور اسٹیج کی طرف توجہ نہیں کی مگر "قومی تھیٹر" کے نام سے ۲ ۔ فروری ۱۸۹۴ء کو انہوں نے مدرسۃ العلوم کے لیے چندہ جمع کرنے کے لیے اس رسم کی ابتدا بھی کر دی تھی۔ اگرچہ اس کو انہوں نے "مسخرگی" اور "مطربی" قرار دیا مگر جس سنجیدہ انداز سے انہوں نے اور ان کے رفقاء نے یہ تماشا دکھایا اس سے سند ضرور مل گئی کہ ڈراما اور تھیٹر شاعری اور ادب کی دوسری اصناف کی طرف اجتماعی مسائل کا رجحان اور حیات قومی کا مصلح ہو سکتا ہے۔ اسی طرح فنِ افسانہ سرسید کے لیے جاذبِ توجہ نہ ہوا مگر ان کے رفقا کا اس کو اپنا لینا اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وہ اس صنفِ ادب کی صلاحیتوں سے یقیناً بیگانہ نہ ہوں گے۔ باقی رہی ادبی تنقید سو اس کے اصول ان کی تحریروں میں متفرق طور پر مل جاتے ہیں جن سے ان کے تنقیدی نقطۂ نظر کا اچھا خاصا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ان کے زیرِ اثر جو تنقیدی

ادب پیدا ہوا۔ اس پر ان کے فیضِ خاص کا گہرا نقش معلوم ہوتا ہے۔

ادب کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ سرسید نے ادب کی ماہیت اور اس کے نصب العین کے متعلق پرانے نقطۂ نظر کی اصلاح کی انہوں نے یہ بتایا کہ ادب بیکاروں کا مشغلہ نہیں بلکہ عین زندگی ہے۔ یہ صرف لفظوں کی بازی گری نہیں دل اور دلی خیالات کی مصوری ہے۔ ادب کی ساخت اور تخلیق میں دل کی اہمیت پر یہ اصرار ادب کی تقدیس کی پہلی بلند آواز تھی جو اردو ادب میں اٹھائی گئی۔ پھر شاید یہ بھی پہلی مرتبہ ہی احساس ہوا کہ ادب کی تخلیق میں قاری کا وجود بنیادی اہمیت رکھتا ہے "جو اپنے دل میں ہو وہی دوسرے کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل ہی میں بیٹھے"۔ سرسید کے اس تصور میں قاری کو اتنی ہی اہمیت نصیب ہوتی ہے جتنی خود ادیب کو حاصل ہے۔ اس لحاظ سے سرسید نے بتایا کہ ادب ایک انفرادی مظاہرہ ہی نہیں بلکہ ایک اجتماعی مجاہدہ و ریاضت ہے انہوں نے یہ بھی کہا کہ جو کچھ لطف ہو مضمون میں ہو۔ اس کے ادا کرنے کا لطف تب ہی ہوگا جب خود مضمون میں "دل" کا عنصر موجود ہوگا۔ سرسید نے یہ سب باتیں نثر کے سلسلے میں لکھی ہیں مگر "علم ادب" پر بھی بخوبی حاوی ہوتی ہیں۔

خالص شاعری کے متعلق بھی سرسید کا نقطۂ نظر اجتماعی اور افادی ہے۔ سرسید نے شاعری کو تہذیب اور شائستگی کا لازمہ اور وسیلہ خیال کیا ہے۔ انہوں نے پرانی شاعری کے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہمارا فن شاعری بدجذبات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو ضد حقیقی تہذیب الاخلاق کے ہیں" (تہذیب الاخلاق ج ۲ ص ۱۲۵) پرانی شاعری کی بڑی کمزوری سرسید کے نزدیک یہ تھی کہ اس میں

فطری جذبات کی کمی کفی" پیراڈائز لاسٹ" کچھ چیز بجز اس کے نہیں کہ انسان کی طبیعت کی حالت کی تصویر ہے" (تہذیب ج ۲ ص ۵۲۸) شیکسپیر میں "کچھ نہیں" بجز اس کے کہ انسان کا نیچر یعنی طبیعت کی قدرتی بناوٹ بیان کی ہے جو نہایت موثر انسان کی طبیعت پر ہے" (ایضاً ص ۴۵۲) یہ سب خیالات بنیادی ہیں۔ ان سے آنے والے دور کی شاعری متاثر ہوئی۔

مولانا حالی کا مقدمہ شعر و شاعری تقریباً انہی خیالات کی زیادہ منظم اور مربوط تفسیر ہے۔ طرزِ ادا میں سادگی کی اہمیت بے تکلفی اور مدعا نگاری کی ضرورت، شاعری کا اجتماع کے لیے مفید ہونا اور اس کی افادی اور تعمیری صلاحیت یہ سب امور سرسید کے ارشادات کی صدائے بازگشت ہیں شبلی کے تنقیدی خیالات میں بظاہر مجددانہ اور مجتہدانہ رنگ نظر آتا ہے۔ مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ ان تصریحات میں بھی روحِ سرسید ہی جلوہ گر ہے ہمارے جدید دورِ ترقی میں تنقیدی ادب کا مطالعہ زیادہ وسیع اور گہرا ہو گیا ہے۔ مگر اسلوب میں سادگی اور سلاست کی روش کا نشانِ اوّل تہذیب الاخلاق ہی کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ شعر و ادب کے متعلق کچھ اسی قسم کے خیالات سرسید سے پہلے محمد حسین آزاد نے بھی ظاہر کیے تھے۔ مگر اردو ادب کی رفتار کو آزاد کے خیالات نے بہت کم متاثر کیا ہے۔ سرسید کے خیالات ایک بڑی تحریک کا حصہ تھے اس لیے وہ تحریک کی طرح ہر طرف چھا گئے۔ ان خیالات کے زیر اثر شاعری میں سب سے بڑا اور نمایاں نمونہ حالی نے قائم کیا۔ جن کی شاعری خصوصاً مسدس گویا تہذیب الاخلاق کی منظوم شرح ہے اور حالی کو اس کا اقرار بھی ہے۔ یہ شاعری ہی نہیں، ایک تہذیب کی داستان

اور ایک نئی تہذیب کی دعوت بھی ہے۔ اس میں وہ سب کچھ ہے جو سرسید کو مطلوب تھا۔

شبلی کی قومی اور سیاسی شاعری بھی سرسید کی قومی روح کی تربیت یافتہ ہے۔ بعد کے اکثر شاعروں نے انہی بنیادوں پر بہتر اور عالی شان نئر عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ اکبر سرسید کے تجدد کے لاکھ مخالف سہی مگر ان کے ذہن کو سرسید کی تحریک ہی سے جِلا اور روشنی حاصل ہوئی۔ سرسید کی مخالفت سے انہوں نے اپنی شاعری کی دوکان چمکائی ہے۔ مگر ساز وسامان انہیں علی گڑھ سے ہی ملا ہے۔ مخزن میں لکھنے والے اکثر شاعروں کے کلام میں سرسید کی روح جلوہ گر ہے۔ آگے چل کر اقبال اگرچہ سرسید کی کلاسیکیت کے خلاف ایک شدید رومانوی احتجاج کا درجہ رکھتے ہیں، مگر وہ بھی سرسید کے اثر سے بے نیاز نہیں۔ سرسید نے اپنے تصورات میں نیچر کو جو اہمیت دی ہے اس کا اثر انجمن پنجاب کی نیچر پرستی سے زیادہ دیر پا اور مستقل ہے۔ سرسید نے شاعرانہ طور پر ہی نہیں بلکہ علمی اور دینی بنیادوں پر نیچر کے تصور کو پھیلایا ہے۔ "اگر قرآن خدا کا قول ہے تو نیچر خدا کا فعل ہے"۔ — یہ دینی اساس خالص علمی اساس سے بھی زیادہ اثر انگیز ثابت ہوئی۔ چنانچہ نیچر سے سرسید کے سب رفقا نے بڑے لگاؤ کا اظہار کیا۔ شاعری میں اسمٰعیل میرٹھی نے نیچر کے مظاہر کو اپنے لیے مخصوص کر لیا تھا گویا ان کی شاعری سرسیّد کے مندرجہ بالا قول کا منظوم حاشیہ ہے۔ ان کے بعد اردو شاعری میں نیچر کا جو عنصر ملتا ہے وہ کچھ تو براہ راست مغربی ادب سے ماخوذ ہے۔ مگر مغربی ادب کے لیے ذہن و فکر کو آمادہ کرنے میں سرسید نے جو حصہ لیا اس سے انکار ممکن نہیں۔ اردو میں مضمون

نگاری کی تحریک بھی عملاً سرسید نے ہی اٹھائی۔ مضمون سے میری مراد وہ صنف ہے جسے انگریزی میں ESSAY کہا جاتا ہے تہذیب الاخلاق کے ذریعے انہوں نے وہ روش عام کی جوان کے بعد ترقی پا کر لطیف، عمدہ، فرحت بخش اور خوشگوار ادبی مضامین کی صورت میں تشکل ہوئی۔ سرسید کے سب مضامین پر ESSAY کی شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ مگر انہوں نے متعدد مضامین ایسے لکھے ہیں جن کو ہم اس صنف کا مناسب نمونہ قرار دے سکتے ہیں۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق کو سٹیل اور ایڈیشن کے مشہور رسائل سپکٹیٹر اور ٹیٹسلر کے نمونہ پر ڈھالنا چاہا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ان کے بعض مضمونوں کا چربہ بھی اتارا۔ مگر ان میں سرسید کی مطمح نظر اور طریق کار میں یہ واضح فرق پایا جاتا ہے کہ جہاں ان انگریز انشاپردازوں نے مذہبی مناقشات اور فرقہ وجماعت کی بحثوں سے اجتناب کیا ہے وہاں سرسید کا مضمون خاص یہی ہے۔ اس کا انہیں خود بھی احساس تھا۔ اردو مضمون نگاری پر سرسید کے جہاں بڑے بڑے احسانات ہیں وہاں یہ خاص بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ ان کے اس مناظرانہ انداز نے اس دور کے اکثر مضمون نگاروں کو بلند پایہ مضمون نگار نہ بننے دیا ان کے سب رفقا ایک جامد اور خشک نقطۂ نظر کے ترجمان تھے۔ ان کی مضمون نگاری احقاقِ حق اور تردید باطل کے لیے تھی۔ ان سب کا عقیدہ یہی تھا کہ "وہی مسائل انجام کو ہر دلعزیز ہوتے ہیں، جو بعد مباحثہ قائم رہتے ہیں" (سرسید تہذیب الاخلاق) چنانچہ ان سب کے مضامین میں مباحثہ اور مجادلہ کی یہ فضا قائم ہے۔ سرسید کے بعد ان کے سب سے بڑے مضمون نگار دوست شبلی کا تو ہر مقالہ ایک ادبی یا علمی

مجادلہ ہے جس میں اپنے دعوے کو تسلیم کرانا اور بزور تسلیم کرانا مضمون نگار کا مقصد وحید ہوتا ہے پڑھنے والے کو وہ تفریح، وہ دلنشینی وہ خواب آلود سرور جو کسی عمدہ مضمون کا ثمرِ خاص ہے، بہت کم میسر آتا ہے۔ محسن الملک کے طولانی مضامین، ذکاءاللہ کی طول نویسی، چراغ علی کی معقولاتی اور معذرتی تحریریں معلومات افزا ہوں تو ہوں مگر مسرت بخش اور سرور انگیز ہرگز نہیں۔ البتہ حالی اچھے مضمون نگار ہو سکتے تھے۔ مگر انہوں نے مضمون کم لکھے۔ آگے چل کر شرر نے کچھ خوش رنگ پھول پیش کیے۔ مگر ان کے مضامین خاکے اور مرقعے ہیں۔ ان کے میدانِ کمال بہت سے ہیں۔ وہ اس صنف کے پرستارِ خاص نہ بن سکے۔ وحیدالدین سلیم اچھے مضمون لکھ سکتے تھے، مگر ان کی علمی نکتہ آفرینی اور فلسفیانہ تجزیہ پسندی ان کی راہ میں حائل ہوئی۔

اردو مضمون نگاری کی تاریخ کا یہ پہلو تعجب انگیز ہے کہ ابتدا میں اس فن کو جس علی گڑھ تحریک کی منطقی اور کلاسکی "روح سے نقصان پہونچا آگے چل کر اس علی گڑھ کے نئے ماحول اور نئی پُر مسرت زندگی کی رومانیت پرور فضاؤں سے اس کو بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقعہ بھی ملا۔ چنانچہ اردو کا اولین اور غالباً عظیم ترین مضمون نگار بھی علی گڑھ کی خاک سے ہی پیدا ہوا۔ وہ سجاد حیدر یلدرم تھا۔ اب وہ وقت آگیا تھا جب علی گڑھ کے قلم کاروں کے سامنے صرف سرسید کے نمونے ہی نہ تھے بلکہ مغربی خصوصاً ESSAY کے بڑے بڑے نادر شاہکار نظر افروز اور دل فریب ثابت ہو رہے تھے۔ سجاد حیدر یلدرم نہ صرف انگریزی ادب کے بہرہ ور تھے انہیں ترکی ادب سے بھی واقفیت اور دلچسپی تھی۔

ان سب باغوں سے انہوں نے پھول چنے اور خیالستان کے گلستان اور گل و گلزار کھلا دیئے۔

یہ پھول اگرچہ دوسرے دیس کا رنگ ڈھنگ رکھتے ہیں، مگر ان کا مالی سید ہی کے گھرانے کا ایک فرد ہے اس لیے ان گلدستوں کے لیے بھی اردو والے اسی باغبان اعظم کے مرہونِ احسان ہیں ـــــــــــ بعد کی مقالہ نگاری جن جن روشوں پر چلی اور ترقی کرتی رہی وہ ایک ایسا باب ہے جسے اس داستان سے الگ ہی رکھا جائے تو مناسب ہے۔ مگر یہ کہنا بے محل نہیں کہ رفقائے سر سید کی علمی کاوشوں سے قطع نظر ادب کے جس میدان پر فرزندانِ علی گڑھ تقریباً بلا شرکت غیرے اب تک قابض ہیں وہ مضمون نگاری ہی کا میدان ہے۔ چنانچہ اس صنف میں بڑے بڑے نام انہی لوگوں کے ہیں جو کسی نہ کسی طرح، علی گڑھ سے وابستہ ہیں یا وابستہ رہ چکے ہیں۔ اردو میں مزاح نگاری کی ابتدا آغاز کار میں سر سید کی مخالفت کے ماحول میں ہوئی (اور اودھ پنچ اور اکبر کی نظمیں سید صاحب کی مخالفت کے لیے وقف ہیں)، مگر اس فضا میں طنز و مزاح کو بڑی ترقی ہوئی۔ اسے بھی بالواسطہ سر سید کا فیضان کہا جا سکتا ہے۔ یہ مختصر جائزہ ہے اردو ادبیات پر سر سید کے اثرات کا! میرے خیال میں سر سید کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے جدید مغربی خیالات کو قبول کرنے کے لیے ذہن کو آمادہ کیا انہوں نے بقول علی سردار جعفری "جمہوری ادب" کی بنیاد رکھی۔ اور سائنسی عقل پسندی کو اپنی مخصوص کمزوریوں کے باوجود عام کیا۔ چنانچہ اردو میں لکھنے پڑھنے کی تمام تحریکیں سر سید کے ان رجحانات کا عکس لیے ہوئے ہیں ــــــ! اور

مہدی الافادی کے اس خیال سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ "نئی نسل تمام تر تہذیب الاخلاق کی پروردہ ہے" ـــ ادب میں بھی اور زندگی میں بھی ـــ !جدید زمانہ میں کسی فردِ واحد نے اردو ادب اور عام زندگی کو اتنا متاثر نہیں کیا جتنا تنہا سرسید نے کیا۔

ضمیمہ ج

حالیؔ کا تصورِ اسلوب

مولانا حالیؔ نے اسلوب کا کوئی منظم اور مربوط نظریہ پیش نہیں کیا مگر اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی تصانیف میں اسلوب کی ماہیت اور اس کے عناصرِ ترکیبی کے متعلق بکھرے ہوئے خیالات اور تصورات موجود ہیں جن میں نظم پیدا کرنے سے ان کے تصورِ اسلوب کا سرسری خاکہ تیار ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی عملی تنقید کے علاوہ مقدمہ شعر و شاعری کی متفرق بحثیں بھی ہمیں بہت مدد دیتی ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ مولانا حالی نے اصولِ تنقید کے متعلق مغرب سے آئے ..... ہوئے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ مقدمہ شعر و شاعری کے علاوہ عملی تنقیدوں میں بھی وہ مغرب کے ان نظریات سے فائدہ اٹھاتے ہیں اسلوب کی ماہیت کے فہم و ادراک کے سلسلے میں بھی وہ مغربی تصورات سے یقیناً

متاثر ہوئے۔ چنانچہ آگے چل کر لفظ و معنی کی بحث سے بخوبی ثابت ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں یہ حقیقت مزید پیش نظر رکھنی چاہیے کہ حالی کا مغرب سے استفادہ بالواسطہ تھا۔ انہیں مغربی اصولوں کے مطالعہ کا براہِ راست موقع نہیں ملا۔ ان کی واقفیت اس معاملہ میں ادھوری تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مباحث میں بعض اوقات ایک طرح کی بے یقینی اور تذبذب بلکہ تضاد پایا جاتا ہے اور ہرچند کہ ان کے بیانات میں مغربی خیالات کی جھلک دکھائی جاتی ہے مگر عموماً قدیم تصور ہی ان کے فکر و نظر کا محور ہے۔

حالی کی رائے میں اسلوب اصولاً مصنف کی فطرت اور طبیعت کے "نیچرل بہاؤ" کا نام ہے۔ وہ ادب اور اس کے اسلوب بیان کے درمیان اتنا فاصلہ تسلیم نہیں کرتے جتنا قدیم بیان و بلاغت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ ادیب پہلے پیدا ہوتا ہے پھر بنتا ہے، جو ادیب پیدا نہیں ہوتے وہ بن ہی نہیں سکتے۔

عجیب بات یہ ہے کہ مولانا حالی اپنے اس نظریے پر تادیر قائم نہیں رہتے، اصولاً انشا اور اسلوب کو طبیعت کا قدرتی بہاؤ قرار دینے کے بعد اس کی تکمیل کے سلسلے میں اس کے میکانیکی عمل اور مشق اور مزاولت کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ زبان کی مہارت اور تنقیح و تہذیب کو انشا کے اصولی عناصر میں شامل سمجھتے ہیں۔ اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ طبیعت سے ان کی مراد ادیب کی پختہ جذباتی کیفیت نہیں بلکہ وہ کسی حد تک رجحانات اور عادت کو طبیعت کا مترادف سمجھتے ہیں۔

مولانا حالی کے اس تذبذب کا ثبوت یہ ہے کہ وہ اسلوب کی ماہیت کی صراحت کے لیے جو تشبیہیں اور تمثیلیں پیش کرتے ہیں وہ بہت حد تک مشتبہ ہوتی ہیں۔ انہوں نے ایک موقعہ پر اسلوب کو بھوت سے تشبیہہ دی ہے، جو ہر ادیب پر سوار ہوتا ہے[1]۔ ایک لحاظ سے یہ تشبیہہ (یا استعارہ) نہایت دلچسپ اور پرُ لطف ہے کہ ہر ادیب کا 'اسلوب' اس پر اس طرح قابض اور متصرف ہو جاتا ہے جس طرح دیوانگی کسی مجذوب یا دیوانے پر سوار ہو جاتی ہے۔ اس سے اسلوب کا ناگزیر ہونا ثابت ہوتا ہے، مگر مولانا حالی کی باقی تحریروں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بھوت دراصل کوئی داخلی چیز نہیں جو اندرونی نفسی عوامل و بواعث سے سوار ہوتا ہے، بالکل خارج سے آکر مصنف کے ذہن و فکر پر قابض ہو جاتا ہے اس اعتبار سے ان کے اس محاورہ نے (جس کے دلچسپ ہونے میں کلام نہیں) داخلیت کی بجائے خارجیت اور لاحقیقت" کا راستہ صاف کیا ہے۔

انہوں نے ایک دوسرے موقعے پر اسلوب کے لیے" رنگ چڑھ جائے[2]" کا محاورہ استعمال کیا ہے۔ اس سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلوب کے داخلی رنگ کی بجائے مشق و مزاولیت سے پیدا شدہ رنگ کی اہمیت پر کچھ

---

[1] حیات جاوید ۲ صفحہ ۴۹۲ (جس مصنف یا مضمون نگار کو دیکھئے اس پر کوئی نہ کوئی بھوت سوار ہو جاتا ہے۔)

[2] ہر مصنف پر اسکی طبیعت کے میلان کے موافق رفتہ رفتہ کسی خاص پیرایۂ بیان کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ (حیاتِ جاوید ج ۲ صفحہ ۴۹۲)

زیادہ زور دیتے ہیں۔

مولانا حالی نے اسلوب کی جذباتی بنیادوں کا اعتراف کئی موقعوں پر کیا ہے اور اگرچہ انہوں نے جذبے کو اسلوب کا ہیولیٰ قرار نہیں دیا تاہم اس کا "رنگ" ضرور تسلیم کیا ہے۔ یہاں پہونچ کر مولانا حالی کسی حد تک علمائے بلاغت سے الگ تھلگ نظر آتے ہیں جن کا نظریہ یہ ہے کہ اچھی انشا محض تخیل سے (یعنی خیال گھڑنے سے) بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس کے لیے جذبے کی ضرورت نہیں یہی وجہ ہے کہ ابو الفضل کی اس تحریر کو جس کا اظہار ان کے درباری خطوط و مکاتیب میں ہوا ہے، اس نثر پر ترجیح دی جاتی رہی ہے جو ان کی انشا کے تیسرے دفتر میں پائی جاتی ہے۔ مولانا حالی نے ہر موقع پر اس خیال کی تردید کی ہے اور جذبے کی سچائی اور صداقت پر بڑا اصرار کیا ہے۔

مگر اس کے باوجود وہ "ایک حسین تحریر" اور "موثر تحریر" کے درمیان حد فاصل کھینچتے ہیں۔ ان کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ تحریر میں اثر کے لیے راست بازی اور خلوص کی بہر حال ضرورت ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ یہ "اثر" اور "حسن" دونوں دوش بدوش موجود ہوں۔ ان کے نزدیک ایک تحریر موثر ہو سکتی ہے۔ مگر ضروری نہیں کہ حسین بھی ہو اثر اور حسن کو دو الگ الگ صفات قرار دینے سے مراد یہ ہوئی کہ حسن کی تخلیق جذبے کی محتاج نہیں، گویا حسن کاری ایک معمار یا بڑھئی کا عمل ہے جس میں اختراعی عمل بہت حد تک فکری نوعیت کا ہوتا ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مولانا حالی نے ایک موقع پر شاعر کے عمل کو معمار کے عمل سے تشبیہہ دی ہے اور تخلیقی سلسلے کو عمارت کے نقشے سے مشابہت

دے کر شاعرانہ تجربے کی نوعیت کے متعلق غلط فہمی پیدا کر دی ہے۔ اسی طرح سرسید کے اسلوب کی بحث میں ادیب کے کام کو "سپاہی کے کرتبی ہاتھ" سے اور سعدی کے طرز بیان کے سلسلے میں اس کو کاتبوں کی مشق سے مماثل قرار دیا ہے۔ غرض اس میں کچھ شک نہیں کہ مولانا حالی نے جذبے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اسلوب میں اس کے گہرے اور ہمہ گیر اثرات پر زور نہیں دیا۔

کسی زندہ اسلوب کے لیے جذبے کے خلوص اور صداقت کی ضرورت مسلم ہے مولانا حالی بھی اس ضرورت کے معترف ہیں، مگر وہ عموماً جذبے کی بنیادی اہمیت کو بعض مشتبہ بیانات کی وجہ سے مشکوک بنا دیتے ہیں۔ مثلاً ان کی رائے یہ ہے کہ :-

> جو لوگ تصنیف کے درد سے آگاہ ہیں۔ وہ یہ جانتے ہیں کہ کلام میں لذت اور معقولیت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ایک ایک لفظ میں خونِ جگر کی چاشنی نہ ہو۔" (حیاتِ سعدی، ص۳۱)

لہ مولانا حالی کی یہ تمثیل عجیب و غریب اور مغالطہ انگیز ہے: "جس طرح تلوار کا کاٹ درحقیقت اس کے باڑھ میں نہیں بلکہ سپاہی کے کرتبی ہاتھ میں ہے اسی طرح کلام کی تاثیر اس کے الفاظ میں نہیں بلکہ متکلم کی سچائی اور اس کے نڈر دل اور بے لاگ زبان میں ہے" (حیات جاوید ج ۲ ص ۹۰-۴۹)
عبارت کے دوسرے حصے میں جو اصول بیان ہوا ہے وہ غلط نہیں مگر تلوار کی کاٹ اس کے باڑھ میں، کرتبی ہاتھ اس کا استعمال جانتا ہو۔ کاٹ بہرحال باڑھ میں ہے

اس عبارت میں خونِ جگر سے مراد درد، احساس اور فیلنگ ہونا چاہیے مگر عبارتوں کے سیاق و سباق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصنیف کے درد اور مصنف کے خونِ جگر کی چاشنی سے مراد وہ محنت و مشقت ہے جو تصنیف کی تکمیل کے لیے مصنف کو اٹھانی پڑتی ہے، مثلاً مواد جمع کرنا پھر اس کو مرتب کرنا اور پھر تنقیح و تہذیب کے بعد منظر شہود پر لانا وغیرہ وغیرہ۔ ان سب باتوں کے لیے مصنف کو خونِ جگر پینا پڑتا ہے اس کے بعد جاکر وہ تصنیف کو مکمل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ مصنف کے کام کا خارجی حصہ ہے۔ اس میں اس کے کام کا داخلی حصہ شامل نہیں۔

شاعری اور ادب کے متعلق مولانا حالی کا ذہن قدیم بلاغت کے تصورات سے اس قدر متاثر ہے کہ ظاہری تبدیلی کے باوجود وہ غیر شعوری طور پر ادھر جھک ہی جاتے ہیں۔ چنانچہ بیان اور انشا کو داخلی سے زیادہ خارجی اور محض صناعی کی چیز سمجھنے کے معاملہ میں وہ ہمیشہ جدید خیال کے مقابلہ میں قدیم خیال کی طرف میلان ظاہر کرتے ہیں۔ شاعروں کو باورچیوں سے مشابہت دینا، بیان کو مکان کے نقشے سے مماثل قرار دینا اور سپاہی کے کرتب ہاتھ کو تلوار کے جوہر پر ترجیح دینا۔ یہ سب اسی میلان کے اثرات ہیں۔ اس خیال کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ وہ ادیب کے کام کی نوعیت کے متعلق بڑی الجھن میں مبتلا ہیں چنانچہ حیات جاوید (ریفارمر مصلح) اور انشا پرداز کے تخلیقی عمل سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" یہ خاصیت جس کو ہم نے بیان کیا ہے ایک سچے ریفارمر کے کلام میں

ایسی ہی ضروری ہے جیسی سچائی اور راستبازی، وہ مثل شاعروں اور انشاپردازوں کے اپنے کلام کی بنیاد الفاظ کی شستگی اور ترکیبوں کی برجستگی پر نہیں رکھتا بلکہ اس بے قرار آدمی کی طرح جو گھر میں آگ لگی ہوئی دیکھ کر ہمسایوں کو بے تابانہ آگ بجھانے کے لئے پکارتا ہے ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جو گھبراہٹ کی حالت میں بے ساختہ انسان کے منہ سے نکل جاتے ہیں۔ وہ واقعات پر تشبیہہ و استعارہ کے پردے نہیں ڈالتا بلکہ ان کی تصویر کھلم کھلا سب پر ظاہر کرتا ہے۔ وہ الفاظ و قواعد کا محکوم نہیں ہوتا بلکہ الفاظ و قواعد کو اپنے جذبات کا محکوم رکھتا ہے۔" (حیاتِ جاوید ج ۲ صفحہ ۴۸۹ ـ ۴۹۰)

گویا مولانا حالی کا خیال یہ ہے کہ شاعری اور انشا پرداز (رفارمر کے برعکس) اپنے کلام کی بنیاد محض الفاظ کی شستگی اور لفظوں کی برجستگی پر رکھتے ہیں اور "فیلنگ" اور احساس کی اس شدت اور بے تابی سے محروم ہوتے ہیں جو بقول حالی صرف رفارمر کے حصہ میں آئی ہے۔ مگر ان کی یہ رائے کسی طرح درست تسلیم نہیں کی جا سکتی کیونکہ شاعر اور ادیب دونوں اپنے تخلیقی عمل میں جذباتی تجربے کے اسی طرح محکوم اور پابند ہیں جس طرح ایک مخلص رفارمر ہر چند کہ دونوں کا نصب العین اور طریق کار بعض جزئیات میں مختلف ہوتا ہے۔

اس بحث میں مولانا حالی نے جس تشبیہہ سے کام لیا ہے۔ وہ ان کی عام تشبیہوں کی طرح مغالطہ انگیز ہے۔ اس سے ان کی اصل بحث میں بڑی الجھن پیدا ہو گئی ہے۔ اگر ہم اس تشبیہہ کو درست مان لیں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ایک ریفارمر جذبے

کی شدت سے اس درجے مغلوب ہوتا ہے کہ وہ ایک...... ایسے آدمی کی طرح جس کے گھر میں آگ لگی ہو ہمسایوں کو انتہائی بے تابی سے آگ بجھانے کے لیے پکارتا ہے کہ اس کو الفاظ کی سدھ بدھ نہیں رہتی۔ مگر سوال یہ ہے کہ ایک رفارمر واقعی اس درجہ "مغلوب الجذبات" ہو جاتا ہے کہ اسے شدتِ جذبات کے زیر اثر ہمسایوں کو پکارنے کے لیے مناسب الفاظ بھی میسر نہیں آتے۔ چنانچہ وہ شاعروں کے برعکس الفاظ کے موزوں اور غیر موزوں ہونے کی پروا نہیں کرتا اور لوگوں کو (جس طرح بھی بن آئے) لفظوں، اشاروں اور علامتوں کے ذریعے آگ کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

اس تمثیل کو صحیح تسلیم کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم شاعر اور ادیب کو ایک ایسی مخلوق قرار دیں گے جو یا تو گھر کی آگ کو دیکھ کر ٹس سے مس نہیں ہوتا، یا پھر وہ ایسا بے فکر انسان ہے جو اس کرب و بلا کی حالت میں بھی بڑے مزے سے الفاظ و تراکیب تراش تیار کرتا رہتا ہے۔ گھر میں آگ لگی ہے اور وہ لفظوں کی تراش خراش میں منہمک ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم لفظوں اور انشا پرداز کے متعلق مولانا حالی کی رائے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔

ایک رفارمر ——— بشرطیکہ وہ مخلص ہے ——— جذبے کی اس شدت کا شکار ہو سکتا ہے۔ مگر چونکہ اسے اپنے پیغام کی صداقت کا وجدانی طور پر یقین ہوتا ہے اس لیے عموماً اس پر اضطراب اور بیقراری کی یہ حالت طاری نہیں ہونی چاہیے۔ ادیب اور شاعر کے برعکس رفارمر کے لیے اصولاً کسی مخاطب کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ابلاغ کے دوران میں اپنے مخاطبوں کے مزاج اور ان کی طبیعت کا خاص خیال رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ عموماً رفارمر اپنے مخاطبوں سے

"کلموا الناس علی قدر عقولہم" کے مطابق گفتگو کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے اگر غور کیا جائے تو رفارمر شاید شاعر و ادب سے کہیں زیادہ الفاظ اور زبان کے انتخاب میں مخاطب کے مزاج کی پاسداری پر مجبور ہے۔ شاعر اپنے جذبے کا اظہار کرتا ہے۔ کس نشنود یا بشنود من ہائے دہوئے می کنم۔ مگر رفارمر کے لیے سننے والوں کے وجود کو تسلیم کرنا ضروری ہے۔ ورنہ ایک طرفہ ہونے کی وجہ سے تلقین و تذکیر کا وجود ہی سے مفقود ہو جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ رفارمر، شاعر اور انشا پرداز تینوں اپنے اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہیں اور تجربے کی شدت سے ان کے اظہار میں "فوری پن" IMMEDIACY کی حالت کا پیدا ہو جانا ممکن ہے مگر یہ فوری پن اتنا شدید نہیں ہو سکتا جتنا مولانا حالی نے ظاہر فرمایا ہے مصلح، شاعر اور انشا پرداز، ان تینوں میں سے "تیز فوری پن" کی حالت ایک شاعر کے حصہ میں آسکتی ہے نہ کہ رفارمر کے حصہ میں۔

زیر بحث تمثیل کے بقیہ حصوں کے متعلق بھی اسی قسم کے اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔ جن کی تفصیل اپنے موقعہ پر آئے گی۔

گزشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ مولانا حالی (دوسرے موقعوں پر ظاہر کئے ہوئے خیالات کے برعکس، ادیب اور انشا پرداز کو عملاً ایک صناع اور معمار کا درجہ دیتے ہیں۔ اس سے یہ گمان گزرتا ہے کہ اس موقعے پر انہوں نے جب انشا پردازی اور ادب کا تذکرہ کیا ہے اس سے مراد وہ شاعری اور انشا ہو گی جس کی بنیاد لفظی صنعت گری پر ہوتی ہے۔ یہ وہ شاعری اور انشا پردازی ہے جس کی اہمیت کاری گری Craft سے زیادہ کچھ

نہیں ہوتی ۔ لیکن ان کی محولہ بالا عبارت میں اس کی کوئی تصریح موجود نہیں ۔

گذشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کے باوجود نظری طور پر حالی طبیعت (مصنف کی نیچر) کو اسلوب کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں ۔ ان کی تصانیف میں "نیچرل اسلوب" کی بحث نہایت دلچسپ ہے ۔ اس دور کے بعض دوسرے مصنفوں کی طرح "نیچر" اور "نیچرل" ان کے پسندیدہ ترین الفاظ ہیں ۔ وہ "نیچر" کی تحسین کے معاملہ میں سرسید احمد خاں سے کسی طرح کم نہیں ، جنہوں نے "نیچر" کا سبق مغرب کے استادوں سے حاصل کیا تھا اور قوم کی بارگاہ سے نیچری کا خطاب پایا تھا ۔ سرسید احمد خاں کے سب رفقائے فطرت اور نیچر کے مضمون سے فائدہ اٹھایا ہے ۔ شبلی ، نذیر احمد ، چراغ علی سب اپنے اپنے رنگ میں نیچر کے دلدادہ معلوم ہوتے ہیں ۔ حالی بھی اسی جماعت کے ایک فرد ہیں ۔

مولانا حالی کے ہاں "نیچر" کا مفہوم متعین نہیں ۔ خود یورپ میں متعین نہ ہوا تھا (BASIL WILLEY) کے بقول[1] اس کے کم و بیش ساٹھ ستر مفہوم پائے جاتے ہیں بلکہ مغربی ادب میں اس کے حدود کی اس حد تک توسیع ہوگئی تھی کہ انہی کے الفاظ ہیں :

NATURE IS THE GRAND ALTERNATIVE OF ALL THAT MAN HAD CRAFT MADE OF MEN.

گویا نیچر انسان اور کائنات کے تمام مسائل و معاملات کا مرادف لفظ بن گیا

---

[1] THE EIGHTEENTH CENTURY BACKGROUND BY BASIL WILLY.

تھا۔ "نیچر" اور اسلوب کے نیچرل ہونے سے مولانا حالی کی کیا مراد ہے۔ اس کے متعلق ان کے بیانات میں خاص رنگا رنگی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک نیچر فطرت کا خارجی روپ بھی ہے اور انسان کی داخلی طبیعت میں، نیچر سے مراد وہ پُراسرار نظام بھی ہے جس کے قوانین داخلی طور پر نظم کائنات کے ذمہ دار ہیں اور وہ بھی جس کے اصول و معانی عقلِ انسانی کی کسوٹی پر پرکھے جا سکتے ہیں۔

اسلوبِ بیانی کے ضمن میں لفظ "نیچرل" کا استعمال حالی کی تصانیف میں کئی معنوں میں ہوا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی ان کے نزدیک نیچرل بیان اور نیچرل مضمون دو الگ الگ اکائیاں ہیں۔ ان کے خیال میں ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے۔ مگر یہ بھی ممکن ہے کہ ایک تحریر ایسی بھی ہو جس میں بیان نیچرل ہوں، مگر مضامین نیچرل نہ ہوں واضح رہے کہ مولانا حالی عموماً مضمون اور طرزِ بیان کو ایک دوسرے سے منقطع دیکھنے کے عادی ہیں۔ اسی وجہ سے نیچرل کے معاملہ میں بھی وہ مضمون اور طرزِ بیان کا الگ الگ تصوّر کرتے ہیں۔

نیچرل مضمون سے مولانا حالی کا مقصود ایسے مضامین ہیں جو اوّلاً انسانی نیچر کے مطابق ہوں، ثانیاً قانونِ قدرت کے مطابق ہوں، ثالثاً عقلِ انسانی کے حدِ ادراک میں ہوں۔ نیچرل بیان سے ان کی مراد وہ بیان ہے جو عام فہم اور سادہ ہو۔ جو بے ساختہ طور پر طبیعت یا نیچر سے صادر ہوا ہو اور طبیعت کے قدرتی بہاؤ کے مطابق ہو اور ایسی زبان میں ہو جو اجتماعِ انسانی کے اس حصہ کے لیے (جس میں وہ زبان بولی جاتی)، نیچرل ہو یعنی ان کی عام بول چال کے مطابق ہو۔ گذشتہ مباحث کی روشنی میں یہ امر باعثِ تعجب نہیں کہ مولانا حالی نے نیچرل مضمون میں

ایسے مضامین کو شامل نہیں کیا جو کسی شاعر یا ادیب کی انفرادی جذباتی 'نیچر' کی پیدا دار ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تعلق میں میلانِ طبیعت کا تذکرہ ضرور کرتے ہیں۔ مگر عملی تجربے میں یہ میلانِ طبیعت' عادت کی سطح تک جا پہونچا ہے"۔ مقدمۂ شعر و شاعری میں نیچرل شاعری کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں : کہ نیچرل شاعری سے مراد وہ شاعری ہے جو لفظاً و معناً دونوں حیثیتوں سے نیچر یعنی فطرت اور عادت کے مطابق ہو"۔ اس کے بعد اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لفظاً" نیچرل' ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو کیونکہ زبان بھی بولنے والوں کی نیچر اور سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتی ہے"۔ اور معناً نیچرل شاعری کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں" ایسی باتیں بیان ہوں جو دنیا میں ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہییں۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ شاعری جس کی زبان معمولی بول چال کے موافق نہیں نیچرل شاعری میں شامل نہیں ؟ مولانا حالی کی تعریف کی رو سے ایسی شاعری کو یقیناً نیچرل نہیں کہنا چاہیے" جس کی زبان عام بول چال کے موافق نہ ہو، اس اعتبار سے مرزا غالب اور اقبال کی شاعری کا بیشتر حصہ نیچرل کی حدود سے خارج ہو جاتا ہے۔ معناً مولانا حالی کے نزدیک نیچرل شاعری میں نہ صرف وہ باتیں ہونی چاہییں جو دنیا میں ہوا کرتی ہیں، بلکہ وہ بھی جو ہونی چاہییں۔ مگر مصیبت یہ ہے کہ" ہونی چاہییں" کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ اس کی کسی طرح تحدید و تعیین نہیں ہو سکتی۔ اس تعریف کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو نیچرل شاعری ناقابلِ فہم حد تک وسیع ہو جاتی ہے۔ ایک اور موقعہ پر مولانا حالی سعدی کے نیچرل

بیان کی تصریح کرتے ہوئے اس کی حدود کو غالب کے اس شعر میں مقید کر دیتے ہیں:

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا حالی کے نزدیک نیچرل بیان وہ ہے جو اثر و تاثیر کے لحاظ سے ادیب اور قاری کے درمیانی بعد اور فاصلہ کو قطعاً دور کر دے۔ نیچرل بیان کا یہ تصور جس میں ادیب کے تاثر کو مبدء اور قاری کے ردِعمل کو منتہا قرار دے کر ان میں ایک یگانگت دکھائی گئی ہے بہت حد تک حقیقت کے قریب ہے۔ مگر مولانا حالی ایک دوسرے مقام پر نیچرل بیان کو مبدء کی بجائے منتہا کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیتے ہوں یعنی شاعر کے تجربے کی بجائے قاری کے تاثر کو اس کا معیار بنا دیتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اثر کو مضمون اور تجربے کا نہیں) محض طرزِ بیان اور طریقِ ادا کا کرشمہ قرار دیتے ہیں۔ حیات سعدی میں لکھا ہے:

"نیچر کے بیان میں شیخ کا کلام واقعی لاثانی ہے۔ خدا کی صنعت اور حکومت (یعنی نیچر) کے متعلق وہ وہی باتیں بیان کرتا ہے جو سب جانتے ہیں لیکن یہ کسی کی طاقت نہیں کہ ان کو ویسے پاکیزہ اور دلنشین بیان کے ساتھ ادا کر سکے۔"

مولانا حالی کے اس بیان میں علامہ ابنِ خلدون کے اس خیال کی گونج صاف سنائی دیتی ہے کہ معانی کی مثال پانی کی ہے اور الفاظ کی مثال پیالہ کی۔ ہر چند انہوں نے مقدمہ، شعر و شاعری میں علامہ کی اس رائے سے

باادب اختلاف کیا ہے، مگر نہ صرف اس معاملہ میں بلکہ بہت سی اور باتوں میں بھی ان کا ردِ عمل ان کے نظریے کا ساتھ نہیں دیتا۔

نیچرل بیان کے سلسلے میں مولانا حالی کے مختلف بیانات سے اگر مجموعی اثر لیا جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک نیچرل اسٹائل بے ساختگی اور سادگی کے مرادف ہے۔ سر سید احمد خاں کے اسلوب کے متعلق حیاتِ جاوید میں لکھتے ہیں:

جس سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ ابتدا میں مطلب نگاری شروع کی تھی ...... اس سیدھے سادے اور نیچرل اسٹائل میں ہر قسم کی تحریر برابر لکھتے رہے۔ (ج ۲، ص ۴۹۰)

گویا ان کے نزدیک نیچرل اسٹائل سے مراد سادگی، بے تکلفی اور مطلب نگاری ہے۔ بیان کی یہ وہ صفت ہے جس پر مولانا حالی نے بار بار اصرار کیا ہے۔ حیاتِ سعدی، حیاتِ جاوید اور مقدمہ شعر و شاعری میں سادگی کی بحثوں کو پھیلا کر بیان کیا ہے اور حق یہ ہے کہ لفظِ "نیچرل" کی طرح سادگی اور بے تکلفی بھی ان کے تنقیدی نظام کے محبوب الفاظ ہیں۔ ہم ان کے بیانات سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مجموعی اعتبار سے ان کے نزدیک سادگی اور "نیچرل" دو ہم معنی اصطلاحیں ہیں۔

مولانا حالی کے نزدیک اس سادگی کا اصل سرچشمہ اور منبع طبعِ سلیم ہے چنانچہ آثار الصنادید کی بحث میں لکھتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے کہ گو کہ اس وقت طبعِ سلیم کے اقتضا سے خود سر سید کی تحریر سیدھی سادی تھی۔ مگر سوسائٹی کے اثر سے یقیناً سادی عبارت

لکھنے کو وہ حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے ..... مگر وہ بہت جلد متنبہ
ہوئے چنانچہ دوسری مرتبہ اپنے سیدھے سادے نیچرل اسٹائل میں لکھ کر
شائع کیا۔" (حیات جاوید ج ۱۲، ص ۴۸۸)

اس اقتباس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طبع سلیم سادگی کا خود تقاضا کرتی ہے
مگر انہوں نے سلامت طبع کی تشریح نہیں کی اس لیے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ طبع سلیم کس
چیز سے عبارت ہے، حیات سے؟ یا تربیت یافتہ مذاق سے! یا فطری ذوقِ لطیف
سے جس کی نشو و نما کا ذمہ دار ماحول ہے۔ بظاہر طبعِ سلیم سے ان کی مراد طبیعت کی
صحت مند افتاد ہے۔ جو ادیب اور مصنف کو خود بخود[1] اچھے اسلوب اور طرزِ بیان
کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ اور اچھا اسلوب وہ ہے جس کی بنیاد سادگی پر
رکھی گئی ہو۔

سادگی سے مولانا حالی کا مقصود کیا ہے) یہ بحث مقدمہ شعر و شاعری
میں بڑی مفصل ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

[1] اس کیلئے ایک اور لفظ بھی استعمال ہوا ہے "تحریر کی قدرتی قابلیت" اس کی
تشریح کے لیے بڑی عمدہ تمثیل دی ہے: تحریر کی قدرتی قابلیت بغیر مقصد
و ارادہ کے قلم کو اس راہ پر ڈال دیا ہے جس پر اس کو چلنا چاہیئے جس
طرح بہاؤ سے دو رستے کے موڑ اور پیچ و خم کے ساتھ رخ بدلتی جاتی ہے اس
طرح ہر مقام کے مقتضا کے موافق تحریر کا رنگ خود بخود بدل جاتا ہے۔
(حیاتِ جاوید ج ۲، ص ۴۹۳)

سادگی ایک اضافی امر ہے .... ہمارے نزدیک کلام کی سادگی کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ خیال کیسا ہی بلند اور دقیق ہو مگر پیچیدہ اور ناہموار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو تحاورہ اور روزمرہ کی بول چال کے قریب ہوں جس قدر شعر کی ترکیب معمولی بول چال سے بعید ہوگی، اسی قدر سادگی کے زور سے معطل سمجھی جائے گی۔"

اس عبارت میں مولانا حالی نے سادگی کو خیال اور بیان دونوں کا وصف قرار دیا ہے اگرچہ یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ یہاں بھی بیان اور خیال کو الگ الگ فردیے (UNIT) تصور کرتے ہیں اور سادگی کو بیان کا ایک ایسا وصف قرار دیتے ہیں جس کا حصول ادیب کا خارجی اور اختیاری فعل ہے۔ گویا وہ ایک بورڈ لکھنے والے کے رنگ کی طرح ہے جس پر لکھنے والے کے موقلم کو پورا تصرف اور اختیار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ انہوں نے سلاست و خیالات، اور سادگی و بیان، کی پرانی تقسیم کو اختیار نہیں کیا، مگر سادگی کو شاعر کے نفس کا بے ساختہ فعل قرار نہیں دیا اور نہ اس کو مصنف کے مخصوص تجربے کا مخصوص اظہار قرار دیا ہے۔

اس بات کا ثبوت کہ وہ سادگی کو بیان کا (نہ کہ خیال اور تجربے کا) ایک وصف مانتے ہیں، اس بات سے بھی ملتا ہے کہ وہ اثر کو سادگی کا لازمی نتیجہ نہیں سمجھتے اور اعلان کرتے ہیں کہ کلام میں اثر کے لیے ضروری ہے کہ "متکلم کا دل آزادی اور سچائی سے بھرا ہوا ہو" ـــــــ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سادگی کلام کا ایک ایسا وصف ہے جو تجربے کے ساتھ اظہار کے سانچے میں متشکل ہونا شروع نہیں ہوتا

بلکہ ایک الحاقی امر ہے متکلم کے دل کی آزادی اور سچائی سے کلام میں اثر خود بخود پیدا ہو جائے گا۔ سادگی سے صرف قبولِ عام کا فائدہ حاصل ہوگا۔ ان کا ارشاد ہے :-

"کلام کے موثر ہونے کے لیے اس کا سادہ اور بے تکلف ہونا ضروری ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو کلام کیسا ہی سادہ اور بے تکلف ہو وہ موثر ضرور ہوگا"

واقعہ یہ ہے کہ اثر اور سادگی دونوں کا سرچشمہ ادیب کا قماش نفسی، اور تجربے کی نوعیت ہے۔ کلام میں سچی سادگی اور بے تکلفی کا وجود اثر کے ساتھ لازم و ملزوم ہے اگر سادگی محض بیرونی صنعت ہے تو بے شک اثر اور سادگی کا الگ الگ رہنا ممکن ہے ورنہ دونوں کا ساتھ ساتھ چلنا لازمی ہے۔

اس سے پہلے یہ ذکر آچکا ہے کہ مولانا حالی کے نزدیک نیچرل اسلوب بہترین اسلوب ہے، اور نیچرل اسلوب کم و بیش مرادف ہے سادگی، بے تکلفی اور مطالب نگاری کا۔ حیاتِ جاوید کے بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سرسید احمد خاں نیچرل اسلوب یا نیچرل اسٹائل کے مالک تھے۔ گویا دوسرے الفاظ میں ان کے کلام میں سادگی اور بے تکلفی (بے ساختگی) بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔ مگر یہ امر تعجب سے خالی نہیں کہ حالی نے سید صاحب کے نیچرل اسلوب کی مدح و تعریف کرتے ہوئے سادگی اور بے ساختگی کی حدود بہت وسیع کردی ہیں۔ بلاشبہ سید صاحب کی بے تکلف مطالب نگاری بڑی تحسین کے لائق ہے۔ اسی طرح پرانے پر لطف طریقے سے احتراز اور بے ساختہ اظہار ان کے طرزِ بیان کے فضائل میں شمار ہو سکتا ہے مگر

قیامت تو یہ ہے کہ سید صاحب کی سادگی بعض اوقات بے رنگی تک پہونچ جاتی ہے۔ ـــــ غالباً اسی کمزوری نے سید صاحب کے ادب کو کلاسیکی ادب کی عظمت سے محروم رکھا۔ کلاسیکی ادب کی شان یہ ہے کہ اس کی زبان زمانہ کے شستہ اور تربیت یافتہ مذاق کی آئینہ دار ہو۔ سید صاحب کی تحریریں اس صفت سے خالی ہیں ... کلاسیکی ادب کی شان حالی کی تحریروں میں یقیناً پائی جاتی ہے جن کی سادگی اور مطلب نگاری خوش گوار لطافتوں سے لبریز ہے مگر سرسید کی تحریروں میں وہ ادبی لطافت موجود نہیں جس کا حسن و جمال ان کے ادب پاروں میں ادبی شان پیدا کر سکے۔ ان کی تحریریں بہت سادہ ہیں۔ ان کی تحریروں کی سادگی کو درشت اور کرخت کہا جا سکتا ہے۔

مولانا حالی نے اس درشت سادگی کی جس انداز میں تعریف کی ہے۔ اس سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ سرسید کی سادگی حسن کا بہترین نمونہ ہے۔ مولانا حالی نے سرسید کے بیان کی بے ساختگی اور بے تکلفی کو بھی اسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ وہ انشا پردازی کے قدیم تصور سے اس حد تک تو ضرور برأت کا اظہار کرتے ہیں کہ اس کے بعد اسالیب محض صناعی مشق کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اسالیب میں کسی ذاتی تجربے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان میں مضمون، طرزِ بیان کا خادم اور غلام ہوتا ہے۔ اور واقعیت اور صداقت کو داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی۔ مولانا حالی یہ بھی مانتے ہیں کہ بے تکلف اظہار، سچائی اور اثر کا نقیب اور ندیم ہوتا ہے۔ مگر سادگی کی طرح اس بحث میں بھی وہ ادب اور شاعر کے تخلیقی عمل کے ارتقا اور اس کی رفتار کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور بے ساختگی

اور بے تکلفی کے ظہور اور نشو ونما کو ادیب اور شاعر کے تجربہ و خیال سے الگ صفت تسلیم کرتے ہیں بے تکلفی ان کے نزدیک بیان کا رنگ ہے نہ کہ تجربہ و خیال کا ... کیونکہ ان کے تصور میں بیان الگ چیز ہے اور خیال و تجربہ الگ چیز۔

مولانا حالی جس قدر بے ساختگی کو اہمیت دیتے ہیں اسی قدر بلکہ اس سے بدرجہا زیادہ اہمیت وہ تنقیح اور تہذیب کو دیتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ شاعر اور ادیب بعض اوقات اپنے ادب پارے کی اصلاح و ترمیم کا سلسلہ تا دیر جاری رکھتا ہے۔ اس کے جواز اور وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ بڑے بڑے شاعروں اور مصنفوں کے مسودات اس بات کا ثبوت بہم پہونچاتے ہیں۔ مگر اس کی نوعیت صرف اسی قدر ہے کہ ادیب تجربہ کا اظہار کر چکنے کے بعد جب دوبارہ اس پر نظر ڈالتا ہے تو بعض اوقات اسے احساس ہوتا ہے کہ تجربے کا اظہار مکمل نہیں ہوتا اسی تاثر کے ماتحت وہ اصلاح و ترمیم کرتا رہتا ہے تا آنکہ اس کی تشفی ہو جاتی ہے۔ دراصل اس اصلاح و ترمیم کا سرچشمہ تحریک بھی شاعر اور ادیب کا جذبہ اور تجربہ ہے جس کی مکمل نقوش اس کے لوح تاثر پر جمع ہوئے ہیں، اور اس وقت تک ادیب کو بے قرار رکھتے ہیں جب وقت تک ان کا پورا نقشہ خارج میں قائم نہیں ہو جاتا۔ ترمیم و تکمیل کا یہ سلسلہ محض لفظی اور خارجی نہیں بلکہ معنوی اور داخلی بھی ہے۔ تکمیل لفظوں کی مطلوب نہیں ہوتی بلکہ ان معانی کی جو مصنف اور شاعر کے مخزن تاثر میں موجود ہوتے مولانا حالی کے بیانات سے امر کا ترشح ہوتا ہے کہ وہ اس کو بہت حد تک خارجی عمل سمجھتے ہیں اس کے علاوہ تہذیب تنقیح کے سلسلے کو مبالغہ کی حد تک اہمیت دیتے

ہیں اور یہ باور کراتے ہیں کہ ہر وہ بیان جس کو بار بار "کاٹا گیا ہو اور درست کیا گیا ہو لازماً اس بیان سے زیادہ "لذیذ" اور "مقبول" ہوگا جس پر اس قسم کی محنت صرف نہ کی گئی ہو حیاتِ سعدی میں ایک موقعہ پر لکھتے ہیں:

"جو لوگ تصنیف کے درد سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ کلام میں لذّت اور مقبولیت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ایک ایک لفظ میں مصنف کے خونِ جگر کی چاشنی نہ ہو اور جس قدر اس میں زیادہ صفائی اور گھلاوٹ پائی جائے اسی قدر سمجھنا چاہیے کہ اس کی درستی اور کاٹ چھانٹ میں زیادہ دیر لگی ہوگی۔

(حیاتِ سعدی صفحہ ۴)

اسی عقیدے کی بنا پر مولانا حالی کا یہ قیاس ہے کہ شیخ سعدی کے گلستان کی تالیف میں خاصا عرصہ صرف کیا گیا ہوگا اور اس کا ثبوت خود گلستان کا دلکش اور حسین اسلوب ہے۔ حالی صاف صاف کہتے ہیں کہ "جو فقرے لوگوں کو نہایت پسند آتے ہیں اور حد سے زیادہ صاف ہوتے ہیں وہ کئی کئی مرتبہ کٹ کر صاف ہوتے ہیں۔ یہ بیان بالعموم درست مان بھی لیا جائے تو اس کو لازماً اور علی الاطلاق درست نہیں مانا جا سکتا، کیونکہ ضروری نہیں کہ جس عبارت کو بار بار درست کیا جائے وہ لازماً زیادہ حسین یا مکمل بھی ہو بعض شاعروں اور نثر نگاروں کے اوّلین اظہارات ترمیم شدہ صورتوں کے مقابلہ میں زیادہ موثر اور کامیاب ثابت ہوئے۔ مولانا حالی ایک موقع پر اس بحث کو پھر چھیڑتے ہیں چنانچہ بوستاں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

یہی سبب ہے کہ خوش نویس لوگ اگلے استادوں کی مشق کو ان کے قطعات سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں ۔ فردوسی اور مولانا روم نے اگرچہ اپنی مثنویوں میں بخلاف نظامی اور سعدی کے الفاظ کی تنقیح و تہذیب اور کاٹ چھانٹ نہیں کی مگر باوجود اس کے صدہا مقامات ان کے ایسی حسن و خوبی کے ساتھ ادا ہوئے ہیں کہ تکلف اور ساختگی کی حالت میں شاید ادا نہ ہوسکتے ۔

(حیاتِ سعدی صفحہ ۱۰۱)

یہ رائے یقیناً حقیقت کے قریب ہے اگرچہ مولانا حالی کی اکثر تمثیلوں کی طرح یہ تمثیل بھی ایک دوسرے مسئلے کے مطابق غلط فہمی پیدا کر رہی ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ہمارا بلند مرتبہ نقادِ شعر و ادب کو ایک بار پھر کاتبوں اور خوشنویسوں کی مشق سے تشبیہہ دینا ہے حالانکہ ادب اور کتابت کی ماہیت جدا جدا ہے ۔

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مولانا حالی سرسید احمد خاں کے نیچرل اسلوب کے مداح ہیں ۔ یہ ظاہر ہے کہ ان کے نیچرل اسلوب کی ایک بڑی خوبی سادگی اور بے تکلفی سمجھی گئی ہے ، اور حقیقت میں مناسب حد تک یہ خوبی ہے بھی ! مگر مولانا حالی کی بعض آرا غور کے قابل ہیں ۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ "سرسید گرامر کی پابندی سے فطرتاً آزاد تھے ۔ وہ ان قیدوں سے جو شاعروں اور منشیوں نے مقرر کی ہیں، مطلقاً آزاد تھے" اس حد تک رائے معتدل ہے مگر اس کے بعد وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ "وہ ان غلط لفظوں کو جو عام فہم اور خاص و

عام کی زبان پر جاری ہوں ، صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے ؛ ان عبارتوں سے بڑے
خوفناک مغالطے پیدا ہوتے ہیں ، مثلاً اس خیال کو کہ وہ غلط لفظوں کو (بوجہ عام
ہونے کے) صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے ، سرسید کے حق میں کلمۂ خیر نہیں سمجھا جا سکتا
میرے خیال میں یہ رائے نہ واقعہ کے مطابق ہے نہ صحیح ہے ! واقعہ شاید اسی
قدر ہے کہ سید صاحب عام (اور عام فہم) لفظوں کو خواص کی زبان پر ترجیح
دیتے تھے ۔ سید صاحب کے اس رجحان پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا مگر ایسے
لفظوں کو "غلط لفظ" کہنا شاید صحیح نہ ہوگا لیکن اگر وہ فی الحقیقت (دانستہ)
غلط لفظوں کو صحیح لفظوں پر ترجیح دیتے تھے ، اس صورت میں سید صاحب کے
آدمی ذوق اور زبان دانی کے حق میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں کی جا سکتی
سید صاحب کی اس خصوصیت کو نہ حسنِ بیان کہا جا سکتا ہے نہ نیچرل
طریقِ اظہار نہ سادگی نہ بے تکلفی ـــــ یہ محض غلط نگاری ہے اور بس
ـــــ ہم سید صاحب کو یقیناً غلط نگار نہیں کہہ سکتے ۔ وہ اچھے زبان
دان تھے اور اچھے انشا پرداز بھی ـــــ ان میں اگر کوئی خاص بات تھی تو یہ تھی
کہ ان کے تمام اظہارات کا مقصد ادبی حسن کی تخلیق و تکمیل نہ تھا بلکہ چند مطالب کا
ابلاغ تھا جن کو وہ ایسی زبان میں جسے عام و خاص سمجھ سکتے ہوں ادا کرنے کی کوشش
کرتے تھے ۔ اس کوشش میں عوام کے الفاظ اور ان کے محاورات بھی استعمال میں
آجاتے ہیں ، مگر یہ الفاظ نہ تھے ۔ کیونکہ عوام کے سب الفاظ کو غلط نہیں کہا
جا سکتا ۔ البتہ یہ کہا جا سکتا کہ وہ علمی اشراف اور ادبی ابطال کی ٹکسالی
لغت کے الفاظ نہ تھے ۔ غلط لفظوں میں اور الفاظ میں بہت بڑا

فرق ہے۔

سوال یہ ہے کہ کسی لفظ کے صحیح یا فصیح ہونے کا معیار کیا ہے؟ یہ مسلم ہے کہ جو لفظ مقتضائے حال کا مکمل اظہار کرتا ہو وہ صحیح بھی ہے اور فصیح بھی جو لفظ یا کلام متکلم یا ادیب کے تجربات اور معانی کی پوری پوری نمائندگی کرتا ہے (یہاں تک کہ متکلم اور سامع کے اس ابلاغ سے مطمئن ہوں گے) وہ بہرحال فصیح سمجھا جائے گا۔ بعض اوقات وحشی، غریب اور عوامی الفاظ مقتضائے حال کو اس خوبی سے بیان کرتے ہیں کہ زبان کے "ٹکسالی" الفاظ ان کی قائم مقامی نہیں کر سکتے۔ اس بنا پر حالی کی یہ رائے محل تامل ہے اور بے ساختگی اور سادگی کے اصول کی بے جا پاسداری سید صاحب کے بیان کی بے ساختگی مسلم ہے مگر بے ساختگی میں غلط لفظوں کے جواز سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ سید صاحب قواعد وغیرہ سے فطرتاً آزاد تھے، اس کا سبب یہ بھی ہے کہ وہ منصباً ادیب نہ تھے ان کی تحریر و تصنیف کا نصب العین ادب ہرگز نہ تھا۔ انھوں نے اپنی تصانیف کو ادبی کوشش کی حیثیت سے اگر پیش بھی کیا ہے تو اس کا نمبر بہت بعد میں آتا ہے۔ ان کا مقصود صرف یہ تھا کہ لوگ ان کی بات اور ان کے خیالات سن لیں، خواہ ان کی شکل کچھ ہی ہو۔ یہ بھی درحقیقت اظہار کی ایک صورت ہے اور غیر ادبی ہونے پر بھی ایک ادبی سرگرمی ہے اس لیے کہ ان اظہارات کے پیچھے ایک سرگرم جذبہ کارفرما ہے۔ جو ان کی تحریروں میں روح کی طرح جاری و ساری ہے ——— جذبہ ہی ادب کا سنگ بنیاد ہے، اس لحاظ سے سید صاحب ادیب نہ ہوتے پر بھی ادیب تھے۔

مولانا حالی نے لفظ و معنی کے باہمی تعلق پر عمدہ بحثیں کی ہیں۔ نظری اعتبار سے وہ ان الفاظ کو جسم اور معنی کی رُوح قرار دیتے ہیں۔ ابن خلدون کی اس تشبیہہ کو ذکر (الفاظ کو ایسا سمجھو جیسے پیالہ اور معنی کو ایسا سمجھو جیسے پانی چاہے سونے کے پیالہ میں بھر لو اور چاہے چاندی کے پیالہ میں ...پانی کی ذات میں کچھ فرق نہیں آتا مگر سونے یا چاندی کے پیالے میں اس کی قدر بڑھ جاتی ہے...) بڑے ادب سے مسترد کر دیتے ہیں مگر چند سطروں کے بعد خود ہی اس میں یہ کہہ کر ترمیم بھی کر دیتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ شاعری کا مدار جس قدر الفاظ پر ہے، اس قدر معانی پر نہیں۔ (مقدمہ شعر و شاعری ص ۶۲)

تعجب یہ ہے کہ ان کا بنیادی نظریہ (جسم و روح) عملی تنقید میں بالکل بکھر کر رہ جاتا ہے، چنانچہ وہ بہت سے موقعوں پر لفظوں پر انفراداً بھی بحث کرتے ہیں اور معانی کو الگ چیز قرار دیتے ہیں۔ گویا یہ جسم اور روح الگ الگ رہ کر بھی اپنا کام کر سکتے ہیں۔ انشا پردازی اور شاعری کا مدار زیادہ لفظوں پر قرار دینے کے بعد اسلوب کی ہیئت موحدہ کا تصور ان کی تصانیف میں پایا جانا خلاف توقع ہے۔ تاہم کہیں کہیں وہ اپنے بنیادی نظریے کی طرف ضرور رجوع کرتے ہیں کہ کلام میں حسن کے سوال پر ایک مرتبہ پھر ہمیں یقین دلاتے ہیں کہ کلام میں حسن تبھی پیدا ہو سکتا ہے، جب لفظی اور معنوی خوبیاں عبارت میں (مصنف کے عمدہ خیالات کے ماتحت) اس طرح گھل مل جاتی ہیں کہ ہر مقام کا تقاضا بھی پورا ہو جاتا ہے اور بیان اتنا صاف اور سادہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں بتکلف محاسن پیدا کیے گئے ہیں۔[1]

---

[1] حیاتِ جاوید ج ۲، صفحہ ۴۹۱۔

اس موقعے پر مصنف کی ہمت، مقام کا اقتضا، محاسن لفظی و معنوی کا کھل مل جانا؛ اور بیان کا سادہ معلوم ہونا: ان جملوں سے مولانا حالی نے اسلوب کی ماہیت اور اس کے مختلف اجزا کے باہمی رشتے کو بڑی کامیابی کے ساتھ واضح کیا ہے۔

معانی و بیان کے قدیم نظریے تشبیہہ و استعارہ کو کلام کا زیور قرار دیتے ہیں۔ بیان کا جزو نہیں سمجھتے۔ مولانا حالی بھی اس خیال کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ استعارہ و تشبیہہ کی جڑیں بھی خیال کی طرح بہت گہری اس کی شاخیں تجربے اور خیال کے ساتھ ساتھ ابھرتی ہیں اور بیان کا جزو بن کر باہر آتی ہیں۔ یہ بیان کوئی الحاقی وصف نہیں بلکہ ادیب اور شاعر کی فطرت کا ایک وصف ہے جو خیال کیساتھ خیال کی مصوری کرتا ہوا خارج میں نمودار ہوتا ہے اور ادیب اور شاعر کے ذہن اور نظر و فکر کے رنگ اور رجحان کی غمازی کرتا ہے مگر معلوم نہیں مولانا حالی کی مسلّم بصیرت تشبیہہ و استعارہ کی ماہیت تک کیوں نہ پہونچ سکی۔ انہوں نے ریفارمر اور ادیب کا مقابلہ کرتے ہوئے تشبیہہ اور استعارہ کو اظہار کی بجائے اخفا کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

"ریفارمر واقعات پر تشبیہہ و استعارہ کے پردے نہیں ڈالتا بلکہ ان کی ننگی تصویر کھلم کھلا سب پر ظاہر کرتا ہے":

(حیاتِ جاوید)

مگر غریب استعارہ و تشبیہہ سے یہ پردہ داری منسوب کی نہیں جا سکتی۔ ان سے تو مدھم نقوش اور واضح ہو جاتے ہیں اظہار کے بہت سے پردے

ہٹ جاتے ہیں اور تصویر روشن سے روشن تر ہو جاتی ہے۔ یہ خیال کہ رفارمر ان
سے کام لیتا اور شاعر لیتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ انشا پرداز ہو شاعر
مصلح ہو یا رفارمر کسی کو بھی ان سے کام لیے بغیر چارہ نہیں۔ ایک آدمی کی گفتگو بھی
(جب اس کو کسی جذبے کا اظہار مقصود ہوتا ہے) ان سے خالی نہیں ہو سکتی، اور
رفارمر اور خطیب کھیلتا ہی جذبے سے ہے، پھر اس کا بیان اس سے کیونکر
خالی ہو سکتا ہے؟

یہ خیال کہ رفارمر ان واقعات کی ننگی تصویر "کھلم کھلا سب پر ظاہر
کرتا ہے بہت مبہم ہے محولہ بالا عبارت میں ننگی تصویر سے بظاہر مراد یہ ہے کہ
رفارمر تشبیہہ و استعارہ کی مدد کے بغیر واقعات کی ہو بہو تصویر کھینچتا ہے۔ مولانا
حالی کے ان بیانات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ تشبیہہ و استعارہ کو مبالغہ اور
جھوٹ کا نمائندہ قرار دیتے ہیں جن کا کام سچ اور حقیقت پر پردہ ڈالنا ہے۔
سچ ہے حقیقت کو ظاہر کرنا نہیں، حالانکہ یہ دونوں چیزیں از خود سچ یا جھوٹ
کی مرتکب نہیں ہو سکتیں۔ اگر ادیب یا شاعر اپنے تجربے کے اظہار میں خلوص و
صداقت پر عامل ہے تو اس کا بیان اور اس کے سب پیرائے خلوص و صداقت
سے معمور ہوں گے اس کے علاوہ فنی صداقت اور اخلاقی صداقت میں
فرق بھی تو بہت ہے۔

یہ ہیں کم و بیش حالی کے خیالات اسلوب کے متعلق! اب صرف اس سوال
کا جواب دینا باقی ہے کہ مکمل اسلوب بیان کے متعلق ان کا تصور کیا ہے؟ ان کے
مختلف بیانات پر مجموعی نظر ڈالنے سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ ان کے

نزدیک اسلوب دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اول عظیم اسلوب جن کا تتبع نہیں کیا جا سکتا دوم مادہ اور عام اسلوب۔

"بعضے اسٹائل ایسے اچھوتے اور شارع عام سے بعید ہوتے ہیں کہ اور لوگ ان کا تتبع کرنے کی دسترس اپنے میں نہیں پاتے اور بعضے ایسے سپاٹ اور سیٹھے پھیکے ہوتے ہیں کہ ان کی طرف کسی کی توجہ نہیں ہوتی اور اس لیے دونوں قسم کے اسٹائلوں کا عام لٹریچر پر کوئی معتدبہ اثر نہیں ہوتا۔"

(حیاتِ جاوید ج ۲ صفحہ ۴۹۶)

مولانا حالی نے حیاتِ جاوید میں سرسید کے اسلوب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔ اس میں بے تکلفی اور سادگی پر بڑا زور دیا ہے۔ انہیں سید صاحب کی قدرت بیان کے علاوہ ان کے تحریر کا یہ وصف بھی اچھا معلوم ہوتا ہے کہ "وہ عام تحریروں کو اپنی سطح پر لے آئے ہیں" دوسرے الفاظ میں ان میں بھی قدرتی قابلیت پائی جاتی تھی کہ ہر مضمون پر لکھ سکتے تھے اور عام فہم انداز میں اپنے قدرتی انداز میں لکھ سکتے تھے وہ مشکل مضمون کی خاطر اپنی عام سطح سے نہیں ہٹتے تھے۔ بلکہ مضمون کو عام سطح پر لے آتے تھے۔ ان کے اس وصف سے ادب کو بڑا فائدہ پہنچا۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ مولانا حالی کا محبوب اسلوب خلوص اور سادگی کے وصف سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مگر اس امر کے باور کرنے کے باوجود موجود ہیں کہ سید صاحب کے اسلوب کی درشت اور کرخت سادگی ان کے پسندیدہ

انشائی کے اوصاف میں شامل نہیں ہوگی خواہ اس سے ادب کو معتد بہ فائدہ پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو۔ ان کا مرغوب انشائی معنی اور صورت کی خوبیوں کا مجموعہ ہوگا جس میں سچائی اور لفظی اور معنوی محاسن اسی طرح گھل مل گئے ہوں، کہ غور کئے بغیر وہ بیان محض سادہ بیان معلوم ہوتا ہو۔

یہ ان کے مثالی اسلوب کا تصور ہے! ان کے محبوب ادیبوں میں صرف سعدی ان کے اس نصب العین کے قریب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حیاتِ سعدی میں شیخ کے انشائی کی بے حد مدح و توصیف کی ہے۔ ان کی لذت سے ان پر وجد و تواجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جس کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اس موقع پر وہ بڑی دلکش تشبیہات و تمثیلات لاتے ہیں ——— حالی کے اندازِ بیان کا ایک خاصا یہ ہے کہ وہ سعدی کی شخصیت کی طرح ان کے اسلوب کو بھی بہت بڑا درجہ دیتے ہیں۔ سعدی کے بیان میں سادگی اور تحمل کا ایسا عجیب و غریب اجتماع ہے جو اسلوب کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے۔

مولانا حالی کا قول ہے کہ:-

ان دونوں کتابوں (یعنی گلستاں اور بوستاں) میں یہ بات بھی تعجب انگیز ہے کہ باوجود یہ کہ صنائع لفظی و معنوی ان میں کثرت سے موجود ہیں اور تقریباً نصف گلستاں کے فقرے مسجع اور مقفیٰ ہیں، بایں ہمہ وہ سادگی میں ضرب المثال ہیں... فی الواقع یہ شیخ کے کمال انشاپردازی کی ایک بہت بڑی دلیل

ہے، "شیخ کی نثر میں مسجع اور مرصع فقرے سادے فقروں میں ایسے
ملے ہوئے ہیں" جیسے پشمینے کی شال میں ریشم کے تار"
سعدی کے اسلوبِ بیان میں جو حسن و جمال پایا جاتا ہے۔ حالی نے اس
کی مفصل تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک ان کے بیان کے لطف و اثر کا ایک بڑا
سبب یہ بھی ہے کہ اس میں صدق اور اصلیت و واقعیت پائی جاتی ہے۔ حالی
کے بعض بیانات سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ سعدی کے اسٹائل کو ایک مثالی
اسلوبِ بیان قرار دیتے ہیں جس کا وصف یہ ہے کہ اس میں باوجود صنعت کے نہایت
بے تکلفی اور باوجود ساختگی کے کمال میں بے ساختہ پن پایا جاتا ہے۔
یہ سعدی کے اسلوبِ بیان کی مسلم خوبیاں ہیں۔ ان کا اعتراف حالی کی طرح
اور لوگ بھی کر چکے ہیں۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ہر چند سعدی کا اسلوب بیان حالی
کے نصب العین کے قریب ہے مگر ان کے مکمل اسلوبِ بیان کے تصورات کی پوری
نمائندگی نہیں کرتا۔ سعدی بڑے صاحبِ اسلوب سہی مگر ایک تو ان کا طرزِ بیان
ناقابلِ تقلید ہے، پھر اس میں کسی حد تک تکلف بھی پایا جاتا ہے۔ (خواہ اس کے بُرے
پہلو کم سے کم ہی کیوں نہ ہوں) اس وجہ سے یہ اس تصوری اور مثالی طرزِ بیان سے کسی
حد تک مختلف ہے جس کی تصویر حالی نے بار بار اپنی تصانیف میں بتائی ہے۔
بیانِ سعدی کا تجمل، اس کی شان، اس کی صنعت کا کمال، اس کی چھپی ہوئی
لطافتیں اور نکتے اور ظرافت — سب درست مگر ایک خامی جو ان کے کلام
میں ضرور ظاہر ہوتی ہے وہ ہے ان کا بلا ضرورت تکلف جس سے بوستاں اور
گلستاں کا خوش رنگ قماش تیار ہوا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بے ضرورت تکلف

خلوص اور صداقت کے منافی ہے۔ پس ایسا اسلوب جس میں تکلف اور بناوٹ کا
ہلکا سا رنگ بھی ہو وہ (جہاں تک ہم حالی کو سمجھ سکتے ہیں) حالی کا محبوب ترین
اسلوب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ میری عاجزانہ رائے میں حالی کا مثالی اسلوبِ بیان
ان کا اپنا اسلوبِ بیان ہے جس میں سرسید کی سادگی اور حالی کے حسنِ
بیان کا لطف اجتماع ہے۔ اس میں محاسن لفظی عبارت میں اس طرح گھل مل
گئے ہیں کہ جب تک بنظرِ غور نہ دیکھا جائے عام بیان اس سے سادہ معلوم ہوتا ہے؛

ضمیمہ (د)

شبلی کے تصنیفی کام کی مجموعی قدر و قیمت

شبلی کے تصنیفی کام کی مجموعی قدر و قیمت کی تعیین ان کے کام کے مجموعی مدعا اور غرض و غایت کی تعیین کے بغیر ممکن نہیں۔ میاں بشیر احمد (مدیر ہمایوں) نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ شبلی کا مدعا یہ تھا کہ "مسلمانوں کے علم و ادب سے دنیا کو روشناس کر دیا جائے۔ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "شبلی کی تصانیف میں ہم اصلی اسلام کی تصویر دیکھتے ہیں۔ اس کے تمدن میں، اس کے فلسفہ میں، اس کے شعر و ادب میں" (ہمایوں۔ مئی ۱۹۳۲ء، ص ۳۴۰) ایک خیال یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ "سر سید مرحوم کے لائحۂ عمل کے دو اجزا تھے اول یہ کہ ان کے سامنے ان کی گذشتہ عظمت کے واقعات دہرائے جائیں تاکہ ان میں ترقی کا جوش پیدا ہو۔ یہ فرض شبلی نے انجام دیا[1]

---

[1] شبلی از مہدی ص ۱۰

گزشتہ سطور میں جو کچھ بیان ہوا بنیادی طور پر غلط نہیں مگر اس سے شبلی کے کارناموں کی صحیح اہمیت واضح نہیں ہوتی۔ ہمارے خیال میں شبلی کا اصل کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے بدلے ہوئے حالات میں جبکہ قوم مغرب سے مرعوب ہو کر شدید ذہنی غلامی میں مبتلا ہو چکی تھی ایک ایسا علمی لائحہ عمل پیش کیا جس میں ایک طرف قدیم و جدید کی خوشگوار آمیزش تھی اور دوسری طرف علوم اسلامیہ کے احیاء کے ذریعے ملک میں ایک علمی اور ذہنی انقلاب پیدا کرنا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب شبلی "اسکات المعتدی"[1] کی بھول بھلیوں سے آزاد ہو کر سرسید کے زیر اثر آئے تو انہیں یہ محسوس ہوا کہ علماء شدید بے علمی اور بے خبری کے گرداب میں پھنسے ہوئے ہیں البتہ اس تاریکی میں انہیں جدید تعلیم یافتہ گروہ کے ماحول میں کچھ روشنی نظر آئی۔ چنانچہ شروع شروع میں وہ علی گڑھ کی زندگی سے کچھ مرعوب بھی ہوئے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"مجھ کو اس بات کا فخر ہے کہ اس نئی زندگی کے پیدا کرنے میں میرا بھی حصہ ہے اور اس جوش مذہبی کو برانگیختہ کرنا میری قسمت میں لکھا ہے[2]"

مثنوی صبح امید شبلی کی ابتدائی نظموں میں سے ہے۔ اس میں جدید تعلیم کے متعلق حسن ظن کا اظہار ہے لیکن تھوڑی ہی مدت کے بعد شبلی کو یہ محسوس

---

[1] شبلی کی ابتدائی زمانہ کی کتاب جو انہوں نے وہابیوں کے خلاف لکھی تھی۔

[2] مکاتیب ج ۱، ص ۵۰۔

ہوا کہ جدید تعلیم اعلیٰ کیرکٹر کی تربیت نہیں کر سکتی۔ علی گڑھ سے اپنے ایک دوست کو لکھتے ہیں، "یہاں آکر میرے تمام خیالات مضبوط ہو گئے۔ معلوم ہوا کہ انگریزی دان فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے۔ مذہب کو جانے دو، خیالات کی وسعت، سچی آزادی بلند ہمتی، ترقی کا جوش برائے نام نہیں۔ یہاں ان چیزوں کا نام تک نہیں آیا۔ بس خالی پتلون کوٹ کی نمائش گاہ ہے[1]"۔ یہی نہیں بلکہ نئی تعلیم یافتہ جماعت میں ایک اور مہلک مرض "ذہنی غلامی" کا مرض بھی تھا جس میں مبتلا ہو کر یہ لوگ یورپ کی ہر ادا پر جان دیتے تھے ؎

نکتۂ شرع یا فسانہ برابر بنہی
یورپ ار گپ زنداں نیز مسلم باشد (شبلی)

ان حالات میں ایک نئی زندگی، ایک نیا طرزِ فکر، ایک نیا نصب العین قوم کے سامنے رکھا۔ وہ تھا قدیم و جدید میں خوشگوار پیوند قائم کرنا........ اس ماحول میں کھڑے ہو کر شبلی نے سوال کیا: "اگر آج ہمارے اسلاف ہوتے تو ہماری ضرورتوں کو کیسے پورا کرتے؟" اس کا جواب خود شبلی کی زبان سے سنیئے :-

"دولتِ عباسیہ کے وجود کے ساتھ جب نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں تو دفعتہً ایک انقلاب ہو گیا۔ پہلے علما نے یونانی سے ترجمہ کیا پھر دوسرے گروہ نے ان نمونوں کو سامنے رکھ

---

[1] مکاتیب ج ۱ ص ۴۵۔

کہ اسلامی علوم کے سادہ ایوان پر میناکاریاں اور نقش آرائیاں کیں:

ان باتوں کے ساتھ علوم قدیمہ کی غلامی نہیں کی بلکہ جو کچھ کیا آزاد و خود مختار بن کر، جو غلطیاں دیکھیں ان کی اصلاح کی، جو فضول حصہ تھا اس کو الگ کر دیا:

۔آج بھی بعینہٖ وہی حالت ہے۔ یورپ نے علوم و فنون کا قالب بدل دیا۔ اگر آج اسلاف ہوتے تو وہ علوم و فنون جدید کو پیشِ نظر رکھ کر وہی کرتے جو انہوں نے علوم قدیمہ کے ساتھ کیا۔ علم کلام کو فلسفہ جدیدہ کے مقابلے میں مرتب کرتے، تاریخ اور واقعہ نگاری کا انداز بدلتے، مسائلِ جدیدہ کو تحقیق کی نگاہ سے دیکھتے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تمام علوم و فنون کے متعلق قدیم و حال کی تحقیقات کا موازنہ کرتے اور دونوں کے عیب و ہنر دکھا کر فیصلہ کرتے کہ کیا چیزیں قابلِ قبول ہیں اور نئی تحقیقات کو علومِ قدیمہ کی روش کیونکر بدل سکتی ہے؟"

"یہ سچ ہے کہ آج قوم میں غزالی اور رازی نہیں لیکن ان کی تصانیف ہمارے لیے چراغِ راہ بن سکتی ہیں۔ ان کی روشنی میں ہم اس قدر معلوم کر سکتے ہیں کہ نئے راستے میں کیونکر قدم اٹھانا چاہیے اور قدیم و جدید راہیں کہاں جا کر ملیں گی"

ان تمام رجحانات کو سرسید کی تحریک ترقی کا ردِ عمل قرار دیا جا سکتا

ہے۔ سرسید اصولاً مغرب کے افکارِ جدید کے محض معتقد تھے ــــــــ شبلی ان علوم سے اتنا ہی استفادہ کرنا چاہتے تھے جتنا بنو عباس کے زمانہ کے علماء نے یونانی علوم سے کیا تھا ــــــــ شبلی: پرانی روشنی کو دوبارہ ضو افگن دیکھنا چاہتے تھے: نئی روشنی میں بیٹھے رہنا ان کا نصب العین نہ تھا۔ شبلی جدت کے منکر نہ تھے۔ مگر روایاتِ ماضی کے والہ و شیدا بھی تھے۔ سرسید کا راستہ ان کے راستے سے جدا تھا۔ شبلی نے پرانے علوم اور قدیم طرزِ فکر سے از سر نو دلچسپی پیدا کی۔ اور مغرب کی اندھی تقلید اور کورانہ پیروی کے خلاف سخت احتجاج کیا۔ وہ نئی زندگی کے داعی ہوئے، مگر ایسی زندگی کے جس کی بنیادیں اپنی روایات پر قائم ہیں ــــــــ شبلی اپنی صدی میں روایاتِ قدیم کے شاید سب سے بڑے اور سب سے پرجوش مزاح تھے ان کے روایاتِ ماضی کے سب سے بڑے علمبرداروں نے ان کی پیروی کی۔ ان میں اکبر اور اقبال شامل ہیں، انہیں ایک لحاظ سے سرسید کی عین ضد کہا جا سکتا ہے۔ نظریہ و تصور میں بھی اور عمل میں بھی! مگر، حاشا اس سے یہ مراد نہیں کہ شبلی علومِ مغرب مخالف تھے۔ وہ یورپ کے علوم و فنون کے مداح اور خوشہ چین تھے۔ مگر اندھے مقلد نہ تھے۔ انہوں نے ایک موقع پر لکھا ہے:-

> ایک طرف تو ہمارے مولوی مسلمانوں کو کافر بنانے میں مصروف ہیں اور اس کام میں وہ کوشش کرتے ہیں، جو صحابہؓ کافروں کو مسلمان بنانے میں کیا کرتے تھے۔ دوسری طرف یورپ کی علمی فیاضیوں کا بادل عالم پر آبِ حیات برسا رہا ہے۔ دنیا کی تمام

قوموں کے مردہ علوم و فنون، تاریخ اور یادگاریں زمین کے طبقے الٹ الٹ کر نکالے جا رہے ہیں اور دنیا کی نمائش گاہ ان گم شدہ جواہرات سے اس طرح سجا دی گئی ہے کہ گویا پچھلا زمانہ اسی سر و سامان سے دوبارہ سامنے آگیا ہے؟

شبلی نے اسی فراخدلی سے مغربی علوم سے (جہاں تک ان کے لیے ممکن تھا) استفادہ کیا۔ وہ ۱۸۸۲ء میں اپنے بھائی مہدی کو علی گڑھ کالج میں داخل کرانے کے لیے گئے، وہاں سرسید سے ملاقات ہوئی ــــــ اس وقت سے لیکر علی گڑھ کے زمانہ قیام کے آخر تک انہوں نے نئی طرزِ فکر کو سمجھنے کی کوشش کی۔ وہیں آرنلڈ (آنکہ رفیق است وہم استاد مرا) سے رابطہ پیدا ہوا۔ سید کے کتب خانہ سے فائدہ اٹھایا۔ گبن کی تاریخ کا اردو ترجمہ یہیں دیکھا۔ روم و شام کے سفر میں شبلی جدید اثرات سے اور بھی متاثر ہوئے۔ اس کے علاوہ مصر سے ان کے علمی تعلقات ہمیشہ قائم رہے۔ جہاں یورپ کی عمدہ کتابوں کے ترجمے عربی میں کئے جا رہے تھے۔ شبلی نے مصر کی اس علمی لہر سے بڑا اثر قبول کیا۔ جہاں مفتی محمد عبدہ اور علامہ سید رشید رضا قدیم اور جدید کے درمیان پیوند قائم کرنے میں اس طرح منہمک تھے، جس طرح ہندوستان میں شبلی تھے۔ شبلی نے کارلائل کی کتاب "ہیروز" کا عربی ترجمہ مصر سے حاصل کیا اور پڑھا اور کہا: ــــــ اچھا ترجمہ کیا ہے، میرے کام کی چیز ہے۔ الیڈ کا عربی ترجمہ جو مصر میں شائع ہوتا ہے شبلی کی نظر سے گزرتا ہے۔ فرید وجدی کے ماہوار علمی رسالے سے بھی وہ باقاعدہ فائدہ اٹھاتے رہے۔ ان سب اثرات کے

ماتحت شبلی مصر کی علمی تحریکوں کے علاوہ مغربی علوم کی روح سے بھی آشنا ہوتے رہے۔

مغربی ادب سے استفادہ کی ایک سبیل یہ بھی تھی کہ وہ اپنے دوستوں اور شاگردوں کے ذریعے مطالب کا خلاصہ حاصل کر لیتے تھے۔ ان لوگوں میں مولانا حمید الدین، مہدی اور جنید (ان کے بھائی) شیخ عبد القادر، سرفراز، مہدی حسن، سید نواب علی، عطیہ فیضی، سید سلیمان، مولانا عبد الماجد نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔

ان سب باتوں کے علاوہ، شبلی مقلد نہ تھے۔ وہ علوم اسلامیہ کے ماہر تھے اور قدرت کی طرف سے مجتہدانہ صلاحیتیں لے کر آئے تھے۔ میری رائے میں ان کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے قدیم علوم سے دلچسپی پیدا کی اور روایات تاریخ کو نئے ماحول میں زندہ کرتے ہوئے ہندوستان میں زندہ اور جاندار علمی تحریک کی بنیاد رکھی۔ نئی قومی زندگی کے پیدا کرنے اور اس کو صحیح تاریخی بنیادوں پر قائم کرنے میں شبلی کا بہت بڑا حصہ ہے اور ندوۃ العلماء اس کا بڑا مظہر ہے۔ ان کی علمی روایات کو ان کے رفقا نے ان کے بعد بھی زندہ رکھا چنانچہ دار المصنفین آج بھی زندہ ہے اور اس کا علمی سرمایہ ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اور ہاں ان کا وہ عظیم اسلوب بیان بھی جو ان کے بلند اسلوب کا متحمل ہوسکا ان کے بقا اور دوام کا ضامن رہے گا۔

شبلی اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے؟ اس کا جواب شاید متنازع فیہ ہے۔

شبلی علماء کو اپنے مسلک پر نہ لاسکے اور ان میں سے بہت کم لوگ زمانے کی ان قوتوں کا ادراک کر سکے جو سوچنے اور سمجھنے کے نئے طریقوں کو مرغوب عام بنا رہی تھیں ـــــ شبلی علماء میں مقبول نہ ہو سکے۔ باقی رہے جدید تعلیم یافتہ حضرات سو انہیں شبلی کی ماضی پرستی سے قدرتاً کچھ دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ تحریک خلافت کے عارضی وقفہ کے سوا ان لوگوں میں شبلی نامقبول ہی رہے۔ البتہ اردو ادب میں انہوں نے وہ مقام حاصل کیا جس میں ان کی یکتائی کو ان سے کوئی چھین نہیں سکتا۔[1]

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میرا مضمون "شبلی فکر جدید سے کیونکر روشناس ہوئے" (ادرینٹل کالج میگزین)

ضمیمہ (س)

محسن الملک

سرسید انیسویں صدی کے اسلامی ہندوستان کے عظیم ترین نہ سہی، دو تین عظیم ہستیوں میں سے ایک ضرور تھے اور اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ ان کو جو شہرت نصیب ہوئی، اور اقتدار حاصل ہوا وہ اس دور کے کسی مسلمان کو حاصل نہ ہو سکا۔ اور جہاں تک افکار کی تجدید کا تعلق ہے وہ یقیناً اس صدی کے یکتا شخص تھے۔ غرض سرسید مسلمانان ہندوستان کی فکری، سیاسی اور تہذیبی تاریخ میں ناقابل فراموش اور کسی حال میں نظرانداز نہ ہو سکنے والے یگانہ فرد تھے۔

سید کی عظمت میں جن وسائل تعمیری نے حصہ لیا، وہ متعدد ہیں ـــــ ان میں ان کا اپنا خلوص، محنت، ذہانت و قابلیت سبھی اوصاف کو شامل کیا جا سکتا ہے مگر میری رائے میں اقتدار اور اثر و رسوخ کے علاوہ

جس چیز نے ان کو کامیابی سے بامراد کیا، وہ تھی ان کی یہ خوش نصیبی کہ انہیں رفیق و ہم کار بھی ایسے ہی میسر آئے جن میں سے ہر ایک اپنی ذات میں ایک انجمن، اور اپنے وجود میں ایک اقلیم تھا۔ استعارۃً سرسید کو اگر ہم آسمانِ عظمت کہنا چاہیں، تو ان کے رفقاء کو یقیناً نجوم اعتمار کا لقب دینا پڑے گا۔

سرسیّد کے سپہرِ عظمت کا ایک روشن ستارہ محسن الملک بھی تھا۔ استعارہ جس کو سرسیّد نے بہ اعتبارِ خلوص "لحمک لحمی" اور جس نے سرسیّد کو بہ اعتبارِ محبت و داد "انا احمدٌ و احمد لانا" (میں احمد ہوں اور احمد ہمارا ہے) اور اس طرح بظاہر ذہنی اور روحانی یک جہتی کو گویا جسمانی وحدت و یگانگت کے سانچوں میں ڈھال دیا۔ ان کی اس یگانگت کا قوی ترین ثبوت یہ ہے کہ محسن الملک نے اپنی بہترین قابلیتیں سرسیّد کے مشن کی خدمت کے لیے وقف کر دیں۔ اور سرسید کی عظمت کی عمارت میں لمتے کا پھول بن کر اس کے حسن و جمال کو چار چاند لگا دیئے۔ بالیقین شبلیؔ اور محسن الملک ہی وہ دو شخص تھے جن میں سے ایک نے سرسیّد کی تحریک کو علمی رفعت بخشی اور دوسرے نے سرسیّد کے مشن کو گیرائی اور حلاوت کی دولت سے مالا مال کیا اگرچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو سرسیّد سے ذہنی و فکری اختلافات بھی رہے جن کی بغاوتوں کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

محسن الملک، سیّد مہدی علی (متولد ۱۸۳۷ء، متوفی ۱۹۰۷ء) اٹاوہ کے رہنے والے تھے ابتدائی اور مروجہ تعلیم کے بعد مختلف انگریزی ملازمتوں سے گذرتے ہوئے ۱۸۷۴ء سے ۱۸۹۲ء تک ریاست حیدرآباد میں رشتۂ ملازمت سے منسلک رہے۔ یہ محسن الدولہ محسن الملک کا خطاب بھی اسی زمانہ

اور اسی ملازمت کی یادگار ہے ۔

سید مہدی علی (محسن الملک) کو شروع شروع میں سرسید کے خیالات سے اتفاق نہ تھا جب سرسید کی کتاب "تبیین الکلام" شائع ہوئی، تو سید مہدی علی (محسن الملک) نے اس سے اختلاف کیا اسی وجہ سے انہیں سرسید کے قومی امادوں اور دعووں پر بھی اعتماد نہ تھا۔ مگر رفتہ رفتہ سرسید کی قومی ہمدردی کا ان پر اثر ہو گیا۔ وہ ۱۸۶۴ء میں سائنٹفک سوسائٹی کے ممبر بنے۔ اس کے بعد سے سرسید سے رشتۂ محبت قوی سے قوی تر ہوتا گیا اور یہاں تک پہونچا کہ "من تو شدم تو من شدی" کا استعارہ ان کے حق میں قریب بہ حقیقت واقعہ بن گیا۔ اسی وجہ سے وہ سرسید کے انتقال کے بعد ان کے پہلے جانشین قرار پائے اور سید محمود سے معمولی سی شکر رنجی کے باوجود کالج کے سکریٹری مقرر ہوئے اور اس میموریل کمیٹی کے بھی منصرم بنائے گئے، جو سرسید کی یادگار کے لیے قائم ہوئی۔

اس مضمون میں مجھے حیاتِ محسن الملک کے دوسرے واقعات سے سروکار نہیں میں صرف ان کی دو حیثیتوں کو سامنے لا کر ان کی قدر و قیمت متعین کرنا چاہتا ہوں اول میں ان کے تہذیبی و دینی افکار کا جائزہ لینا چاہتا ہوں ۔ دوم ان کی ادبیانہ حیثیت کو دیکھنا چاہتا ہوں ۔

محسن الملک کی تصانیف کچھ زیادہ نہیں ؛

(۱) رسالہ میلاد شریف (طبع ۱۸۷۰ء)

(۲) آیاتِ بینات (طبع ۱۸۷۰ء)

(۳) کتاب المحبت والشوق (غزالی)

(۴) تقلید و عمل بالحدیث ۔
(۵) مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن ۔
(۶) مضامین تہذیب الاخلاق
(۷) مکاتیب ۔

ان کے علاوہ ان کی تقریروں کا مجموعہ بھی شائع ہوا ۔ مولوی محمد امین زبیری نے ان کی لائف لکھی ہے ۔ اس میں ایک دو رسالوں کا اور بھی ذکر ہے ۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ تصنیفی لحاظ سے ان کا کام جو مستقل حیثیت رکھتا ہے وہ ان کا سلسلۂ مضامین تہذیب الاخلاق ہی ہے ۔ مندرجہ بالا فہرست کے بعض رسالے بھی دراصل تہذیب الاخلاق ہی کے مضامین تھے اور ان سب کے موضوعات تقریباً وہی ہیں جو سرسید کے مضامین سے مخصوص ہیں ۔ محسن الملک دراصل سرسید ہی کے افکار کے مبلغ تھے ۔ انہوں نے شبلی ، نذیر احمد ، ذکاء اللہ وغیرہ کی طرح اپنے لیے مستقل علمی موضوعات یا اصناف کا انتخاب نہیں کیا ۔ چراغ علی کے بعد فکری لحاظ سے جو شخص سب سے زیادہ سرسید کے قریب تھا وہ محسن الملک ہی تھا ۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ محسن الملک کے تقریباً سبھی مضامین میں وہی عقلیت وہی نیچر سے دلی رابطہ ، وہی اجتماعیت ، وہی مادی مقصدیت ، وہی تجدید و ترقی پائی جاتی ہے ، جو سرسید کے فکری نظام میں اساس کی حیثیت رکھتی ہے البتہ یہ فرق ضرور معلوم ہوتا ہے کہ سرسید کے طرزِ بیان میں جو شدت اور غلظت پائی جاتی ہے وہ سختی اور تحکم ہے ، وہ محسن الملک کے یہاں نہیں ۔ ان کے بیان میں ترغیب و ملائمت کا عنصر غالب ہے ۔

معنوی لحاظ سے بھی دونوں میں تھوڑا ہی فرق ہے۔ جہاں سرسید کی عقلیت اور جدیدیت روایت سے بالکل دامن چھڑا لینا چاہتی ہے۔ وہاں محسن الملک کی عقلیت، اسلاف کے حقیقت پسند حصے کی طرف رجوع کرنا ضروری خیال کرتی ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ محسن الملک روایت کے باغی نہیں تھے، روایت کے صالح عنصر سے انہیں مفاہمت گوارہ تھی۔ اس کے علاوہ سرسید کے یہاں نیچر کے اصول کے معاملہ میں جو ناخوشگوار غلو نظر آتا ہے، وہ محسن الملک کے یہاں نہیں۔ نیچر کے مخالف یہ بھی نہیں، مگر نیچر کے مجنوں بھی نہیں۔ ان کے یہاں اس کے برعکس اصولِ تمدن کا احترام زیادہ نظر آتا ہے۔ اسی طرح جدید فکر جدید زندگی اور جدید مغربی معاشرت سے سرسید کا شغف تو عشق و جنون کی حد تک بڑھا ہوا تھا۔ مگر محسن الملک کو مغربی زندگی سے عاشقانہ عقیدت نہ تھی۔ نہ ان کے پاس جدید علوم اور جدید معاشرت کے متعلق اتنی معلومات تھیں جتنی سرسید کے پاس تھیں ____ اور یہ قدرتی بات تھی کیونکہ محسن الملک کو انگریزوں سے میل جول کے اتنے مواقع نہیں ملے تھے، جتنے سرسید کو۔

سرسید کا فکری سفر بھی اسی منزل سے شروع ہوا اور ان کی طرح محسن الملک نے کتاب المحبت والشوق سے دلچسپی لے کر غزالی کے اثرات کا اعتراف کیا مگر جس طرح سرسید پر غزالی کا اثر دیر تک قائم نہ رہا۔ اسی طرح محسن الملک نے بھی جلد ہی غزالی کو خیر باد کہہ دیا۔ اور ان کی جگہ ابن خلدون کے طرزِ فکر سے رابطہ پیدا کر لیا۔

محسن الملک نے تہذیب الاخلاق میں مقدمہ ابن خلدون پر سو ریو لو

لکھے ہیں اور مقدمہ کے مندرجات کی بھی تشریح کی ہے۔ مگر جن خیالات کو خاص طور سے نمایاں کیا ہے، وہ تقریباً وہی ہیں جن کی دورِ سرسید میں بڑی بحث و نزاع تھی۔ مثلاً غور و فکر کی اہمیت، حقائقِ اشیا اور طبائعِ موجودات کی دریافت کا اصول، تمدن اور نیچر کا معیشت اجتماعی پر اثر، علوم کے بارے میں متقدمین کی غلطیاں تاریخ میں علم العمران کی اہمیت، منتدر روایت کی ضرورت وغیرہ ——— ان سب عنوانات سے یہ اچھی طرح ظاہر ہو سکتا ہے کہ ابنِ خلدون کا نقطۂ نظر غزالی کے مقابلہ میں عقل و حکمت سے زیادہ قریب ہے اور سرسید کی فکریات کے لیے اس میں اچھا خاصا تائیدی مسالہ مل جاتا ہے۔ اسی لیے محسن الملک نے اس کے مطالب کی تفصیلی تشریح کی ہے۔ مگر عجیب بات یہ ہے کہ سرسید اور محسن الملک دونوں نے ابن خلدون کے ان افکار کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ جن میں ایک طرف حکمت و فلسفہ کی مخالفت موجود ہے، اور دوسری طرف تصوف کی شدید حمایت ہے۔ ——— ابنِ خلدون یوں سائنسی ذہن اور تجرباتی عقلی طریقِ فکر کا آدمی تھا۔ مگر قدیم زمانہ کے مسلمان سائنسی اور حکیم، وجدان اور روحانیت سے کبھی منکر نہیں ہوئے۔ ——— یہاں پہونچ کر ابنِ خلدون کی حکمت سرسید کی فکریات کے لیے چنداں مفید نہ رہی۔

نواب محسن الملک کے دوسرے موضوعات کو لیجیے۔ تہذیب الاخلاق کا مضمون ہے تطبیق منقول یا معقول اس کا لبِ لباب ان تمہیدی الفاظ میں ہے:

"کوئی خیال اس سے زیادہ غلط نہیں کہ دین کے اصول جو خدا نے پیغمبر صلعم کی معرفت بتلائے وہ مطابق ان اصولوں کے نہیں

جو عقل سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور کوئی امر اس سے زیادہ ترمذہب
پر الزام نہیں دیتا جیسا کہ یہ مسئلہ کہ نقل میں عقل کو دخل دینا شرعاً
ناجائز ہے ۔"

"جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ منقول اور معقول میں مخالفت ہے، وہ
حقیقت میں عقل اور امورِ دین کی اصلیت سے بے خبر ہیں ۔"

محسن الملک کے ان خیالات پر بظاہر کوئی اعتراض نہیں، کیونکہ ان کا زمانہ
عقلیت کے غلو کا زمانہ تھا۔ اس لیے عقل پسندی کے اس غوغا میں شاید محفوظ ترین
راستہ یہی تھا ۔ مگر عقل کی کوتاہی اور نارسائی کا اعتراف نہ کرنا اور دین کو کھینچ
کھانچ کر اسی کے مطابق ڈھالنا ذہنی لحاظ سے کوئی محفوظ مسلک معلوم نہیں ہوتا۔
جیسا کہ اقبال نے اپنی فکریات میں اس نکتے کو خوب واضح کیا ہے۔

محسن الملک کے مضامین میں علم اور علوم کی ماہیت پر بھی کچھ موجود ہے۔
انہوں نے بالعموم قدیم تعلیم اور قدیم علوم پر کڑی تنقید کی ہے۔ چنانچہ علم، فقہ،
حکمت، وعظ و تذکیر وغیرہ کے پرانے مفہوم اور دائرہ بحث پر سخت نکتہ چینی کی
ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ آج ان بحثوں میں سے اکثر ہمیں عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ اور
یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ سرسید کے دور میں علمی روایات کے تسلسل کی بطورِ خاص
کوئی اہمیت نہیں سمجھی گئی ـــــــ فکر کا سارا جھکاؤ صرف ایک طرف ہے مگر
اس دور کے ذہنی و فکری ہیجانات کو دیکھتے ہوئے اس دور کے مفکروں کو
معذور سمجھے بغیر چارہ نہیں ۔

محسن الملک نے تفسیر میں نئے اندازِ نظر یا نئے طریقِ کار کی اہمیت بھی

جتلائی ہے اور کسی جگہ سرسید کی تفسیر کی تائید بھی کی ہے۔ مگر بعض امور میں سرسید سے
اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ یہ اختلاف خط و کتابت کی صورت میں کافی دیر جاری رہا۔
— اب یہی مراسلات مکاتب الخلان کے نام سے مرتب شدہ موجود ہیں۔ ان
میں محسن الملک سرسید کے مقابلہ میں قدیم روایت کے زیادہ قریب ہیں۔ اور جدیدیت
سے قدرے ہٹے ہوئے ہیں۔

محسن الملک کے مذہبی افکار پر مزید بحث بھی ممکن ہے۔ مگر اس مقالے میں
اس کو اس سے زیادہ طول دینا شاید مفید نہیں ہوگا۔ میں محسن الملک کو سرسید احمد
کا شیریں گفتار ترجمان قرار دیتا ہوں اور ان کی تحریروں کو افکارِ سرسید کی مصفّٰی
شکل سمجھتا ہوں —— افکار کے تصفیہ و تزکیہ کا یہ عمل دراصل محسن الملک
کے طرزِ بیان میں مضمر ہے —— وہ اپنے دور کے فصیح اور شیریں بیان خطیب
اور مقرر تھے ان کی تقریروں کی دلکشی سامعین کو مسحور کر دیا کرتی تھی۔ اور بقول
نذیر احمد ان کی تقریر سن لینے کے بعد ان کا ہم خیال بننے کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہ
رہتا تھا —— ان کے خطبات اور تقریروں کا ایک مجموعہ شائع ہو چکا ہے۔ ان
میں بھی دلائل کا زور، منطقی ربط، الفاظ و جملات کا موثر انتخاب ہر ہر تقریر میں محسوس
ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان تقریروں میں محسن الملک کی شخصیت
کس حد تک سما سکی ہے، پھر بھی قبا کے انداز سے اندازِ قد کا جان لینا مشکل نہیں۔

البتہ مضامین کی بات تقریروں سے مختلف ہے۔ ان میں تو مضمون نگار
کی پوری ہستی سامنے آ کر رہتی ہے۔ ہم ان مضمونوں کو بڑی آسانی سے دو حصوں
میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ (۱) علمی فکری مضامین (۲) علمی ادبی مضامین، یہ فکری اور

ادبی کا فرق بظاہر تعجب خیز معلوم ہوگا۔ مگر مطلب یہ ہے کہ مضامین تو سبھی علمی ہیں۔ یعنی کوئی نہ کوئی علمی موضوع مدنظر ہے۔ مگر ان میں سے بعض کے بیان میں مصنف نے ادیب کی طرح خیال انگیز طرز بیان اختیار کیا ہے۔ یا ہلکے پھلکے سہل اور شگفتہ انداز میں بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً مضامین بہ عنوان تعلیم و تربیت تدبیر و امید اور عزت ہیں۔ مگر دوسرے مضامین میں خیال انگیزی کے بجائے علم اور منطق کی قوت استعمال کی ہے۔ مثلاً مضامین بہ عنوان تفسیر بالرائے، اجماع، امام غزالی وغیرہ وغیرہ۔ ان کا انداز علمی ہے۔ اگرچہ یہ کہہ دینا خطرے سے باہر ہے کہ محسن الملک کے طرز بیان میں ادیبانہ سادگی ہر جگہ موجود ہے۔ یہاں تک کہ ان کی عقلی تحریروں میں ادبی چاشنی موجود ہے۔ وہ غلظت و شدت بھی نہیں جو سرسید کی تحریروں کا خاصہ ہے۔ ان میں حلاوت زیادہ الفاظ اور طرزِ تخاطب شیریں ہے تلقین کی صورت میں بھی زجر و توبیخ محسوس نہیں ہوتی۔ ان کا بیان حالی کے بیان سے زیادہ زور دار ہے۔ اگرچہ ادبی حسن میں اس سے کم ہے۔

اس دور کے بعض دوسرے ادیبوں کی طرح انہوں نے بھی تمثیل (ALLEGORY) سے فائدہ اٹھایا ہے۔ مثلاً موجودہ تعلیم و تربیت کی تشبیہ، میں جس کی ابتدا یوں ہے:۔

• ایک روز خیال نے مجھے عالم مثال تک پہنچایا اور اس طلسم کدہ کو جہاں سب چیزوں کی تشبیہہ اور تمام حالتوں کی تصویر مصوّر قدرت نے کھینچ رکھی ہے، دکھایا درحقیقت اسے میں نے ویسا ہی پایا، جیسا کہ سنا کرتا تھا۔ بلاشبہ وہ ہماری حالتوں کا آئینہ اور

ہمارے خیالوں کی تصویر کا مرقع ہے :

عالمِ خیال یا عالمِ مثال کی یہ تصویریں سرسید، حالی اور آزاد سبھی کے یہاں ہیں ــــــ اور مغرب کے مثالی یا تمثیلی ادب کے اثر کا نتیجہ ہیں۔

تعلیم و تربیت کی یہ (ALLEGORY) کوئی زیادہ طویل نہیں۔ کہانی بس اتنی ہی ہے کہ ایک طلسم کدہ ہے۔ اس کے مغرب کی طرف ایک چار دیواری کھلے ہے۔ ــــ دروازہ اس کا مشکل سے ملتا ہے۔ مگر اس کے ایک طرف نہر ہے، جو اندر جاتی ہے، اور بلندی پر چشمہ ہے جس سے اس نہر میں پانی گرتا ہے ــــــ آخر خرد نامی ایک رفیق کی مدد سے اس باغ کے اندر گزر ہوا پھر ایک اور کردار تحقیق نامی کی مدد سے اس کے اندر کے دوسرے طلسم بھی دیکھے ــــ اس کے بعد مصنف کہتا ہے کہ :

"جب میں عالمِ مثال سے لوٹا اور لوگوں سے یہ قصہ کہا تو وہ سب ایک ایک لفظ کی حقیقت مجھ سے پوچھنے لگے ہیں صرف یہ کہہ کر کہ جو باغ ہرا بھرا میں نے مغرب میں دیکھا ہے، وہ علوم و فنونِ جدیدہ کا باغ ہے جس کے پھل پھول اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں۔ پر ہمارا اپنا دل بہلانے والا کوئی وہاں نہیں جس کی ویرانی اور خزاں کی کیفیت ہمارے سامنے ہے۔ وہ پتھر جو سرِ چشمہ پر آگیا ہے جہالت ہے۔ وہ ندی نالے گندے پانی کے رسم و رواج کی پابندی، سیلی، تعصب، علم نما نادانی، جھوٹا نہد، جھوٹی شیخی، جاہلانہ تقلید، عامیانہ علامی، ضرر انگیز حرارت، وحشیانہ تعلیم و تربیت ہے، جس کا نتیجہ مسخِ انسانیت جو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں، اور جس کا

علاج اب ہم سوائے دعا کے کچھ نہیں جانتے۔

یہ اخلاقی سبق ہے اس تمثیل کا —— اور بظاہر انکشافِ راز کا یہ طریقہ تمثیل کو کمزور بنا رہا ہے۔ مگر تمثیل کے اندر جو عمدہ تصویر کشی موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ محسن الملک کہانی لکھنے کی پوری صلاحیت رکھتے تھے۔ منظر اور کردار کا نقشہ بھی کھینچ سکتے تھے اور اس فن کو نباہ سکنے پر قادر تھے۔ مگر مقصد کی گرفت اس زمانے کے ادیبوں کو (ماسوا آزاد کے) کچھ اس طرح شکنجے میں جکڑے ہوئے تھی کہ نتیجہ تک پہنچنے کے لیے ان پر اضطراب جلد طاری ہو جاتا۔ ذرا یہ تصویر ملاحظہ کیجیے:۔

"میں باغ میں پھرتے پھرتے نہر کے کنارے پہنچا تو کیا دیکھتا ہوں۔ چند خوبصورت خوش شکل ماہ رو نوجوان آئے اور اس نہر میں پانی پینے اور غوطہ لگانے لگے جب وہ نہا کر نکلے تو ان کے چہرے بدلے ہوئے نظر آئے۔ وہ نہر سے نکلتے ہی ایک دوسرے پر حملہ کرنے اور سینگ سے سینگ لڑانے لگے۔ یہاں تک لڑے کہ کسی کا سینگ ٹوٹا، کسی کا چہرہ بگڑا، کسی کا غصے سے چہرہ لال ہوا، کسی کا کف منہ سے اڑ کر مجھ تک پہنچا، کسی کی گردن کی رگیں مارے غضب کے تن گئیں ....."

آگے کی طویل عبارت میں کرداروں کی برمحل تصویر بنائی ہے۔

تعلیم و تربیت کے اس مضمون کے علاوہ ایک مضمون تدبیر و امید بھی ہے۔ اس میں تمثیل تو نہیں۔ مگر مثال تشبیہی سے جو زندگی اور نیچر

سے حاصل کی گئی ہے ۔ اس مثال کی تمہید یوں باندھی ہے :-

" دیکھو ایک دہقان غلہ پیدا کرنے کے لیے کیا کرتا ہے اور
اسے غلہ حاصل کرنے سے پہلے کس کس چیز کا مہیا کرنا ضروری
ہوتا ہے "

اس کے بعد دہقان کی ساری کوششوں کا ایسا عمدہ نقشہ کھینچا ہے
کہ اس کے بعد کا اخلاقی سبق اگر مذکور نہ ہوتا تب بھی ذہن اس اخلاقی سبق تک
ہی پہنچ جاتا ۔

ایک اور مختصر سا مضمون ہے "عزت" اس میں جو چیز کھٹکتی ہے اس
کا تلقینی رنگ ہے ورنہ اس کا سارا انداز ایک اچھے مضمونِ لطیف کا سا ہے۔ ہلکی
پھلکی دل پر اثر کرنیوالی مثالیں اور تشبیہیں ہیں جو طبیعت میں ہلکا ہلکا تاثر
پیدا کرتی ہیں ۔

یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ رسالہ تہذیب الاخلاق کی شہرت و مقبولیت
میں سرسید کے بعد سب سے زیادہ محسن الملک کا خلوص اور ان کی شیریں گفتاری
کارفرما رہی ۔ انہوں نے سرسید کے مشن کی ترویج میں دستِ راست بلکہ زبانِ فصیح
کا پارٹ ادا کیا۔ اس کو سبھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ سرسید کے وفادار ترین دوست
تھے ۔ مگر اس سے یہ اندازہ لگانا غلط ہوگا کہ وہ سرسید کے بالکل اندھے مقلد تھے ۔
انہیں سرسید کی قومی ہمدردی سے گہرا تعلق تھا اور اس کی خاطر انہوں نے سرسید
کا بڑا ساتھ دیا۔ مگر وہ اپنے عقیدوں میں پکے اور رائے میں بڑے دیانتدار
تھے ۔ سرسید کی وفات سے کچھ پہلے انہیں علی گڑھ کے معاملات میں جو اختلاف

پیدا ہوا وہ تو سبھی کو معلوم ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ ان کی دیانت داری کا ثبوت یہ ہے کہ انہیں نئی تعلیم اور علی گڑھ والوں سے جو مایوسی ہوئی، اس کا بھی انہوں نے برملا اظہار کیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تہذیب الاخلاق کے دوبارہ جاری ہونے کے موقع پر انہوں نے تعلیمِ قدیم کی کمزوریوں کے ساتھ ساتھ تعلیمِ جدید کی کمزوریوں اور نتیجوں کا بھی موثر انداز میں تذکرہ کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

> "اس کا انکار نہیں ہو سکتا کہ زمانہ اور مغربی تہذیب اور انگریزی سوسائٹی نے ہم مسلمانوں میں ایک نئی بیماری پیدا کر دی ہے۔ جو تعصب اور جہل اور تقلید سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ اور جس کا نام آزادی ہے۔ انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب اور یورپین خیالات سے پہلے مسلمانوں کی حالت دنیاوی اعتبار سے گو خراب تھی اور علم و دولت، شائستگی اور عزت کے لحاظ سے گو وہ بہت ذلیل حالت میں تھے مگر اسلام باقی تھا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کیا فائدہ ہوگا مسلمانوں کو اگر انہوں نے ابو حنیفہ کی اور شافعی کی تقلید چھوڑ دی اور بے سمجھے ڈارون اور سپنسر کے پیرو ہو گئے۔"

یہ طرزِ تخاطب صرف ایک مخلص اور دیانت دار شخص ہی کا ہو سکتا ہے جس شخص نے عمر کا بیشتر حصہ نئی تعلیم کی حمایت (اور پرانی تعلیم کی تنقیص) میں صرف کیا ہو اس کی طرف سے تعلیمِ جدید کے خلاف اس قسم کے مایوسانہ خیالات کا اظہار ایمانی جرأت اور حق پرستی کا ناقابلِ تردید ثبوت ہے۔ علی گڑھ کی روایت کے خلاف یہ آواز شبلی کی آواز سے بھی زیادہ سچی اور موثر ہے کیونکہ

اس میں بے جا تعصب یا اپنے گروہ کی پچ کا شائبہ تک نہیں ـــــ! مگر
اس میں حق پرستی سے زیادہ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ محسن الملک اردو ادب میں کہاں
کھڑے ہیں؟ بظاہر اردو ادب میں محسن الملک پچھلی قطار میں ہیں مگر اردو ادب
اور اس کی فکر کو جدتوں اور رومانی بغاوتوں کی طرف لے جانے والوں کی صف
اوّل میں ان کو اونچا مقام دیا جا سکتا ہے ـــ!

ـــــ ختم شد ـــــ

ـــ کاتب محمد حسین ـــ